

مركز دراسات الوحدة العربية

ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي

التاريخ والثقافة والسياسة

إدريس مغراوي
دايفيد سيدون
علي عبد اللطيف أحميدة
إدموند بيرك الثالث
ستيفن جي. كنغ
مغنية الأزرق
إليوت كولا
عبد الرحمن أيوب
منى فياض

إعداد وتحرير
علي عبد اللطيف أحميدة

هذا الكتاب

خرج المغرب العربي من المرحلة الاستعمارية مثقلاً بما ترك فيه ذلك الاستعمار من بصماتٍ وجراح حُفرت في ثقافة المجتمعات المغاربية وفي هويتها وذاكرتها الجمعية. ثم شقّت تلك المجتمعات طريقها الاستقلالي نحو تأسيس دولها وأنظمتها الوطنية، لكنها لم تحصد سوى خيبات أمل مهّدت الطريق بصورة أو بأخرى إلى خروج انتفاضات شعبية أودت ببعض تلك الأنظمة، في حين استطاع بعضها الآخر تجنُّب السقوط عبر بعض الإجراءات الإصلاحية الموضعية.

يحتوي هذا الكتاب دراسات في الأدب والتاريخ والثقافة والسياسة، حول تجارب بلدان شمال أفريقيا، ويقدّم المساهمون فيه مجموعة قراءات نقدية متعددة الحقول المعرفية، ويطرحون عدة مقاربات نظرية لدارسي التاريخ والثقافة والسياسة. ويتوجّه الكتاب إلى قرّاء مهتمين بالثقافة والتاريخ الاجتماعي، الأفريقي والعربي والأوروبي، وبالاستعمار، والقومية، والدراسات حول الجندر.

يقدم الكتاب رؤية جديدة في النقد المنهجي والتاريخي للكتابات الاستعمارية والغربية، ولإعادة إنتاج هذه الأفكار في المنطقة المغاربية من جانب النخب ومثقفي الدولة الاستبدادية الفرنكوفونية، والحداثة الغربية، في مختلف نماذجها المغاربية، المغربي والجزائري والتونسي والليبي. بعبارة أخرى، يحمل الكتاب نقداً للآخر، ونقداً ذاتياً أيضاً للشرائح الفكرية والسياسية التي تبنّت هذه الأفكار بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

توفّر فصول الكتاب تحليلاً موضوعياً للتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها الدولة الوطنية في المغرب العربي، كما تحلل القوى الاجتماعية التي هُمِّشت وقاومت أجندة الأنظمة السلطوية الاستبدادية التي وصلت إلى طريق مسدود أدّى إلى سقوطها في تونس ومصر وليبيا. فالكتابُ، إذاً، تنبّأ، بطريقة غير مباشرة، بأزمة تلك الأنظمة، وعزلتها، والعوامل التي أدّت إلى سقوطها ولو بعد حين.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-678-3



ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي

التاريخ والثقافة والسياسة



مركز دراسات الوحدة العربية

ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي

التاريخ والثقافة والسياسة

إدريس مغراوي | دايفيد سيدون | علي عبد اللطيف أحميدة
إدموند بيرك الثالث | ستيفن جي. كنغ | مفنية الأزرق
إليوت كولا | عبد الرحمن أيوب | منى فياض

إعداد وتحرير
علي عبد اللطيف أحميدة

ترجمة
جمعة عمر بوكليب

راجع الترجمة
أمين الأيوبي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي: التاريخ والثقافة والسياسة/إدريس مغراوي... [وآخ]؛ إعداد وتحرير علي عبد اللطيف أحميدة؛ ترجمة جمعة عمر بوكليب؛ راجع الترجمة أمين الأيوبي.

٣١٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٩١ - ٣٠٨.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-678-3

١. المغرب العربي - تاريخ. ٢. المغرب العربي - الأحوال الاجتماعية.
٣. المغرب العربي - الأحوال السياسية. ٤. اتحاد المغرب العربي. ٥. الاستعمار.
٦. القومية. أ. مغراوي، إدريس. ب. أحميدة، علي عبد اللطيف (معدّ ومحرّر).
ج. بوكليب، جمعة عمر (مترجم). د. الأيوبي، أمين (مراجع).

964.05

العنوان الأصلي بالإنكليزية

Beyond Colonialism and Nationalism in the Maghrib
History, Culture, and Politics

Edited by Ali Abdullatif Ahmida
(New York: Palgrave, 2000).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
email: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/يوليو ٢٠١٤

إهداء

إلى والديَّ

عبد اللطيف أحميدة

ومبروكة علي

المحتويات

القسم الثالث
تشكّل الهوية، والجندر، والثقافة

القسم الرابع
القومية، والإسلام السياسي، والهيمنة

القسم الخامس
سعياً إلى وحدة المغرب العربي

مقدمة الترجمة العربية

أخيراً، بعد عقد ونصف العقد من الزمن، تصدر الطبعة العربية لكتاب: ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي: التاريخ والثقافة والسياسة، ويهمني جداً في هذه المقدمة الوجيزة توضيح نقطتين للقارئ العربي:

١ ـ ما هو الجديد في هذا الكتاب؟

يقدم الكتاب رؤية جديدة في النقد المنهجي والتاريخي للكتابات الاستعمارية والغربية، وإعادة إنتاج هذه الأفكار في المنطقة المغاربية من جانب النخب، ومثقفي الدولة الاستبدادية الفرنكوفونية، والحداثة الغربية، سواء في نموذجها المخزني المغربي، والجزائري، والبورقيبي التونسي، والجماهيري القذافي الليبي.

بعبارة أخرى، هناك نقد للآخر، ونقد ذاتي أيضاً للشرائح الفكرية والسياسية التي تبنّت هذا الفكر بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة. أزعم أن الدراسات في هذا الكتاب تنطلق من رؤى معرفية خارج المشروع السلطوي والفرنكوفوني، كما تقدّم وتحلل القوى الاجتماعية التي همّشت وقاومت أجندة الدولة السلطوية الاستبدادية التي وصلت إلى طريق مسدود، أدّى إلى سقوطها في تونس ومصر وليبيا ـ الكتابُ، إذن، بطريقة غير مباشرة، تنبأ بأزمة هذه الأنظمة، وعزلتها، والعوامل التي أدّت إلى سقوطها في الأمد البعيد.

٢ ـ لماذا تأخر نشر الترجمة العربية حتى الآن؟

أولاً، تأخر نشر الترجمة العربية لأسباب ترجع إلى صعوبة ترجمة كتاب منهجي وصعب، حتى في لغته الإنكليزية، لأنه موجّه إلى فئات مثقفة، وهذا ليس عيباً. حاولت قدر المستطاع أن أوضح ذلك في المقدمة الأولى للكتاب. هذا أولاً.

وثانياً، حالت عوامل إنسانية، وظروف عائلية معقّدة، دون إتمام الترجمة، ونشر الكتاب في زمن معقول.

في عام ٢٠٠٠، بعد نشر الكتاب، بعثت بنسخ منه إلى بعض الأصدقاء، وكنتُ على وعي بصعوبة لغة الكتاب الإنكليزية. البعض من أصدقائي في كل من ليبيا وتونس أعجبوا بالنقد للفكر الاستعماري، وللدراسات الغربية، لكنهم لم يتحمّسوا كثيراً للنقد المنهجي للفكر القومي والوطني للدول الوطنية المغاربية، ومثقفيها. أحد الردود وصلني من زميل تونسي كتب يقول لي: «نحن درسنا ونقدنا الاستعمار ومدارسه وتجاوزناها». أما أصدقائي الليبيون، وتحديداً بعضهم، فإنهم لم ترق لهم فكرة نقد الفكر العربي الوطني والقومي. وأذكر أن صديقاً منهم ـ شاعر وأديب وناقد ـ قال لي إن الكتاب موجّه إلى الآخر الأوروبي. هذا صحيح، ولكنّه موجّه إلى القارئ العربي كذلك.

بعثتُ بنسخة من الكتاب إلى الصديق الناشر د. خير الدين حسيب، الذي سبق له نشر معظم كتبي المترجمة إلى اللغة العربية، في مركز دراسات الوحدة العربية، إلا أن المركز لم يتحمّس لنشر الكتاب، برغم أن المحكّمين اعترفوا بجدّية وأصالة الدراسات التي ضمّها الكتاب. أعتقد أن نقد الفكر القومي، في تلك الفترة الزمنية، ربما وقف حائلاً بين الكتاب والنشر. إلا أن ذلك لم يفتّ في عضدي، فأعدتُ المحاولة، مرة أخرى، مع الصديق المصري الشاعر أحمد الشهاوي، رئيس تحرير مجلة نصف الدنيا، الذي عرضه بدوره على د. جابر عصفور، رئيس المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، آنذاك. اتصل بي د. عصفور، عقب قراءته للكتاب، وأبلغني أن الكتاب ممتاز، ويليق به أن يترجم إلى اللغة العربية، ويُقدّم إلى القارئ العربي. تحمّست للفكرة، وخاصة أن الكتاب، استناداً إلى د. عصفور، كان سيصدر، ضمن سلسلة الترجمات الرصينة التي كان ينشرها المركز في مصر التي أُحبّها، لأنني عشتُ فيها حقبة من أجمل فترات حياتي، وتعلّمتُ في جامعة عاصمتها العريقة، في النصف

الأول من سبعينيات القرن الماضي، وكوّنت صداقات متينة مع أساتذة وزملاء وزميلات، ناهيك بالقراء في مصر، وكذلك مكانة مصر تاريخياً، وتأثيرها في محيطها العربي بشكل عام.

طلب مني د. عصفور أن أقوم بترجمة الكتاب بنفسي، أو أن أقترح عليه اسماً لمترجم أثق به للقيام بالمهمة، كما وافق على دفع تكاليف الترجمة. قمت، من جانبي، باختيار صديق عزيز هو الكاتب والأديب الليبي جمعة عمر بوكليب، المقيم في بريطانيا، مهاجراً منذ عام ١٩٨٨، بعد محنة سجن مريرة، إبّان حقبة نظام القذافي. وكنت على دراية وثقة من تمكّن جمعة من اللغة العربية، ومعرفته الرصينة باللغة الإنكليزية.

خلال قيام جمعة بترجمة الكتاب، تعرّض لظروف عائلية بالغة التعقيد، استنزفته نفسياً، لفترة طويلة، ولم يتمكّن من الانتهاء من الترجمة إلا بعد انقضاء خمسة أعوام.

قمت، بدوري، بإرسال نسخة الكتاب العربية على قرص مدمج إلى د. عصفور في القاهرة، إلا أن الظروف أبت إلا أن تقف حائلاً، مرة أخرى، بين نسخة الكتاب العربية والنشر، ذلك أن د. عصفور تعرّض لمصاب أليم تمثل بوفاة ابنته، ثم في ما بعد تنحيته عن رئاسة المجلس الأعلى للثقافة في مصر.

بدأت مرحلة جديدة، ومزعجة، في التعامل مع البيروقراطية الإدارية المصرية، وبدلاً من أن يجد الكتاب طريقه إلى المطبعة، ضاع في سراديب إدارات المركز، الأمر الذي اضطرني إلى الاستنجاد بأصدقائي في القاهرة، ومن ضمنهم د. نهلة إمام، ود. محمد عبد الشفيع عيسى، وآخرون.

أخيراً، جاء الفرج، لدى تسلُّمي رسالة من مركز دراسات الوحدة العربية تؤكد رغبة المركز في طباعة ونشر الكتاب. كما وافقت وزارة الثقافة الليبية على طبع عدد محدود من الكتاب.

الشكر لله أولاً، والشكر لشباب وشابات الربيع العربي ثانياً، لأن انتفاضتهم الرائعة جعلت الكتاب أكثر أهمية، نظراً إلى أن الدراسات التي حواها بين دفتيه، تنبأت بهذه الثورات.

ويودّي أن أقدم شكري الجزيل إلى صديقي الكاتب الموهوب جمعة بوكليب، على جهوده في ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية، وإلى مركز دراسات الوحدة العربية على قبوله بطبع هذه الترجمة ونشرها، كما لا يفوتني أن أنوّه بصديق ليبي آخر موهوب وعزيز جداً لديّ، وهو عمر أبو القاسم الككلي الذي ساعد، مشكوراً، على مراجعة ترجمة العديد من الدراسات التي ضمّها الكتاب.

علي عبد اللطيف أحميدة

مدينة ساكو ـ ولاية مين

الولايات المتحدة الأمريكية

١٠ أيار/ مايو ٢٠١٤

كلمة شكر

بودّي أن أشكر المساهمين لتحمّلهم العديد من طلباتي بمراجعة فصولهم، برغم مستجدّات غير متوقعة في بعض الحالات، مثل اضطرارهم إلى السفر أو إصابتهم بالمرض، أو بعض الأحداث المفرحة، مثل الزواج. أنا محظوظ بالعمل مع أساتذة من مختلف التخصّصات يقيمون في ثلاث قارات منفصلة.

بودّي، أيضاً، أن أتقدم بالشكر إلى محرّري دورية الدراسات العربية (*The Arab Studies Quarterly*) لمنحهم الإذن لي بإعادة طبع مراجعات لمقالات الأساتذة بيرك، ومغراوي، والأزرق، وكنج، وأحميدة(*).

هناك عدد قليل من الأشخاص الذين منحوني دعمهم وعرضوا عليّ انتقاداتهم واقتراحاتهم القيّمة. أنا ممتن للمحررة كارين وولني (Karen Wolny) من دار نشر سانت مارتن التي درست عرضي الأول بنشر الكتاب، ورأت فيه إمكانية طيبة. بودي، أيضاً، أن أشكر جانيس بيل (Janice Beal)، وجامي هيبارد (Jamie Hibard)، ودينيس جيندرون (Denise Gendron)، ونورمان بيوبر (Norman Beaupre)، على وجه الخصوص، للدعم والمساعدة التي قدموها جميعاً إليّ.

الشكر إلى جانيت دينسمور (Janet Dinsmore)، ورفعت أبو الحاج، على ملاحظاتهما التي قدماها على المقترح الأصلي للكتاب والمقدمة.

(*) انظر العدد: *Arab Studies Quarterly*, vol. 20, no. 2 (Spring 1998).

الشكر، أيضاً، إلى بيكي غولدفاين (Becky Goldfine) التي راجعت مسوّدة الكتاب كاملة، وقدمت اقتراحات تحريرية مهمة بشأنها.

أسرتي الصغيرة عاشت مع هذا الكتاب سنتين، وقدمت إليّ زوجتي بيث (Beth) الدعم والتشجيع، رغم صعوبة فترة الحمل، بل وحتى بعد إنجابها طفلتنا حنين.

ابنتي حنين بروحها المرحة تذكّرني، دوماً، بأن الكتب ليست غاية في حدّ ذاتها، لكنها تتحدّث عن أناس حقيقيين والعالم.

علي عبد اللطيف أحميدة

بيدفورد ـ مين

كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠

المساهمون

علي عبد اللطيف أحميدة: أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية في جامعة نيو إنغلاند في يدفورد ـ مين. مؤلف كتاب: *Modern Libya: State, Formation, Colonization, and Resistance, 1830-1932*، وهو الكتاب الذي وصل إلى المرحلة الأخيرة من التصفيات في جائزة ألبرت حوراني للكتاب عام ١٩٩٥. تُرجم الكتاب إلى اللغة العربية، ونشرت منه طبعتان عن مركز دراسات الوحدة العربية عامي ١٩٩٥، و١٩٩٨ بعنوان: **المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا: دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار، ١٨٣٠ ـ ١٩٣٢**. [وصدر في طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة عام ٢٠١٣]. كما نشر العديد من الدراسات عن ليبيا والمغرب العربي وأفريقيا.

عبد الرحمن أيوب: أستاذ رفيع في برنامج فولبرايت، أستاذ سابق في الفولكلور العربي في جامعة السوربون وجامعة طرابلس، وجامعة اليرموك، وجامعة كاليفورنيا بيركلي، وجامعة واشنطن سياتل، وجامعة كاليفورنيا سانتا باربرا. عمل باحثاً في المعهد القومي للتراث في تونس، وأستاذاً للأدب الشفاهي في جامعة تونس. وهو مؤسس وصاحب دار نشر تبر الزمان (تونس). ألّف عدة كتب، ونشر عدة دراسات حول الفولكلور العربي.

إدموند بيرك الثالث: أستاذ التاريخ في جامعة كاليفورنيا سانتا كروز. ألّف وحرّر عدة كتب ومقالات عن الشرق الأوسط وتاريخ العالم. صدر له كتاب حديث بعنوان:

The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam (٢٠١٤) الذي نشرته دار جامعة كاليفورنيا برس.

إليوت كولّا: أستاذ مساعد في الأدب المقارن في جامعة براون. الفصل المنشور في هذا الكتاب مأخوذ من أطروحته: «Hooked on Pharaonics».

منى فيّاض: أستاذة مشاركة في مادة اللغة الإنكليزية ودراسات المرأة في جامعة سالم الأهلية في ولاية ماساتشوستس. انتهت أخيراً من تأليف كتاب: **الكاتبات العربيات وإشكاليات الهوية الوطنية**. كما كتبت رواية تعالج تجربة المهاجرين العرب في أمريكا.

ستيفن جي كنغ: أستاذ مساعد في العلوم السياسية في جامعة جورج تاون. نشر كتاباً ودراسات حول سياسات الإصلاح والتكيف الهيكلي في تونس والدولة السلطوية في المغرب العربي المعاصر.

مغنية الأزرق: أستاذة في مادة علم الاجتماع ودراسات المرأة في كلية هنتر والمدرسة العليا لجامعة مدينة نيويورك (The Graduate School of the City of New York). نشرت دراسات في حقل النظرية الاجتماعية، والطبقات الاجتماعية، والحركات الثقافية، والتنمية، وحقوق الإنسان، والجندر.

إدريس مغراوي: أستاذ مساعد للتاريخ في جامعة الأخوين في المغرب، مرشح لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ من جامعة كاليفورنيا سانتا كروز عن أطروحته: «Soldiers without Citizenship: Collective Memory and the Culture of French Colonialism».

دايفيد سيدون: أستاذ دراسات التنمية في جامعة إيست أنغليا - إنكلترا. عمل خلال السنوات الثلاثين الأخيرة في حقل البحث والاستشارة في بلدان المغرب العربي والصحراء الكبرى. كتب بالاشتراك مع مؤلف آخر كتاب: *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment* (Blackwell, 1994). ساهم مؤخراً في دراسة حول: «Unequal Partnership between Europe and the Maghreb to Regionalism across North-South Divide: State Strategies and Globalization,» edited by Jean Grugal and Wil Hout (Routledge, 1999).

مقدمة

إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نِحْلتهم من المعاش.

ابن خلدون

صار من الممكن للبعض، الآن، مزج النقد الاجتماعي الأساسي مع الدفاع عن تقاليد وثقافات غير عصرية. ومن الممكن الحديث عن تعدد التقاليد النقدية، وعن العقلانية الإنسانية. أخيراً، وبعد وقت طويل، يبدو أننا اعترفنا أن الكلمة الأخيرة حول العقل ليست لديكارت، مثلما أن الكلمة الأخيرة حول الروح النقدية ليست لماركس.

أشيس نانديِ(*)

لماذا هذا الكتاب؟

ولدتْ فكرة هذا الكتاب عام ١٩٩٦، حينما سألني مؤرخ بريطاني سؤالاً صدمني: «لماذا يعاني الليبيون هوس الارتياب في الاستعمار الإيطالي؟». سألني هذا السؤال عقب محاضرة ألقيتها في جامعة لندن حول الأصول الاجتماعية للمقاومة الليبية للاستعمار الإيطالي. فسألته بدوري: ماذا تعني بكلمة «هوس الارتياب؟»، فزعم أن للصوماليين والإثيوبيين والإريتريين رأياً إيجابياً في الاستعمار الإيطالي. فقد شكّلت حقبة الاستعمار الإيطالي مرحلة تحديثية في التاريخ الليبي، رغم حقيقة أنه قضى على نصف عدد سكان الشعب الليبي، ودفع الآلاف إلى النزوح والعيش في المنافي.

(*) Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).

أجبته أن لدى الشعب الليبي، مثل غيره من الشعوب التي تعرّضت للاضطهاد والقمع على أيدي مستوطنين متوحشين، كل الأسباب التي تجعله يكره الاستعمار. قادتني هذه المناقشة، بالإضافة إلى خيبة أمل أبناء جيلي مع الأنظمة الوطنية في بلدان المغرب العربي، نحو التفكير في قراءة نقدية للنظريات الاستعمارية والقومية.

تركّز هذه المجموعة من الدراسات على بلدان شمال أفريقيا: المغرب، والجزائر، وتونس، وليبيا، ومصر، بامتداد هذه الدول من المحيط الأطلسي إلى وادي النيل، وهذا يشمل موريتانيا، إذ تكوّن هذه الدول «المغرب العربي»، أي الجزء الغربي من الوطن العربي الإسلامي. وتتقاسم هذه الدول بيئة طبيعية مشتركة، وإرثاً استعمارياً، والمذهب السُّني المالكي، ومزيجاً من الثقافات العربية والبربرية والأفريقية والأوروبية.

لكن اهتمام هذا الكتاب وهدفه يتجاوزان كثيراً بلدان المغرب العربي، إذ يقدّم المساهمون فيه قراءات نقدية متعددة الحقول المعرفية، كما يقدّمون عدة مقاربات نظرية لدارسي التاريخ والثقافة والسياسة. ويتوجّه الكتاب إلى قرّاء مهتمين بالتاريخ الاجتماعي الأفريقي، والعربي، والأوروبي، والاستعمار، والقومية، والدراسات حول الجندر.

خلفية المحرر

ولدتُ في بلدة ودان، في وسط ليبيا، لكنّي ترعرعت في سبها، عاصمة فزّان، في جنوب ليبيا. عاش جدودي في حقبة الاستعمار، وشهد والديَّ مرحلتها الأخيرة، وكذلك ميلاد الدولة الليبية في عام ١٩٥١. حارب جدّي لأمي، عَلي، مدة عشر سنوات في صفوف المقاومة المناوئة للاستعمار الإيطالي، وبعد هزيمة المقاومة عاش مع جدّتي عائشة كلاجئين سياسيين في شمال التشاد، حيث توفيت الجدّة قبل أن أولد. قصّت عليَّ والدتي وجدّي قصة نفيهما ومحنتهما ونضالهما من أجل البقاء، وعشت أنا في دولة الاستقلال الملكية التي قادها الملك إدريس السنوسي، ثم ثورة معمر القذافي في عام ١٩٦٩.

لولا السياسات الشعبية لحكومة القذافي، ما كنت استطعت الدراسة في مصر وفي الولايات المتحدة. وبفضل دعم الحكومة الثورية لطلبة المدارس الثانوية في الأرياف المتنافسين على الحصول على منح دراسية، سافرت إلى القاهرة مع سبعة طلاب

آخرين لدراسة العلوم السياسية، وهناك درستُ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وهي كلية صغيرة، متميّزة بمستوى أكاديمي راقٍ، وتابعة لجامعة القاهرة. في القاهرة، أيضاً، تعرّفت إلى الحياة المدينية في مدينة كبيرة، ثم قمت برحلة كبيرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، وهناك اخترت العيش في مدينة كبيرة كوزموبوليتية، وهي مدينة سياتل. وفي جامعة واشنطن، حيث اخترت الكتابة عن حركة المقاومة ضد الاستعمار، وتكوين الدولة، والتاريخ الاجتماعي لليبيا في القرن العشرين، وجدت نفسي أعتمد، بشكل متزايد، على عناصر من تاريخ عائلتي الشفوي. أردت تسجيل تجاربهم وإنصافهم عبر الردّ على التواريخ العنصرية لدول الاستعمار والنظريات النخبوية القومية بعد الاستقلال.

تأثير الاستعمار والقومية في دراسات بلدان المغرب العربي

خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، سيطر الاستعمار والقومية على السياسة ودراسات بلدان المغرب العربي، بتصنيفاتهما ونظرياتهما المتصلة بالمشروعية. الأسباب كانت واضحة: تعرّضت مصر لغزو نابليون بونابرت، أولاً، في عام ١٧٩٨، وبعدها تعرّضت للغزو البريطاني في عام ١٨٨٢. واحتلت فرنسا الجزائر في عام ١٨٣٠، وتونس في عام ١٨٨١، والمغرب في عام ١٩١٢. وسقطت ليبيا في أيدي الإيطاليين في عام ١٩١١، ولم تحصل على استقلال محدود إلا في عام ١٩٥١، ولم تتولّ القوى الوطنية السلطة إلا في منتصف القرن العشرين، حيث أنتجت تاريخها الوطني. وفي حين حظيت مصر باستقلال محدود في عام ١٩٢٢، بقيت كل من تونس والمغرب تحت السيطرة الاستعمارية حتى عام ١٩٥٦. ولم تتحرّر الجزائر من السيطرة الرسمية الفرنسية إلا في عام ١٩٦٢. انتقد عالم الاجتماع البريطاني بريان تيرنر في مسحه للدراسات التي تُعنى بالمغرب العربي والشرق الأوسط شحّ المؤلفات التي تناولت هاتين المنطقتين مقارنة بالدراسات الأكاديمية التي تناولت مناطق أخرى في العالم الثالث. ولاحظ تيرنر، أيضاً، أن الدراسات ركّزت، بشكل تقليدي، على الواقع الفريد للمنطقة، وبخاصة أدوار الإسلام، والقبلية، والطوائف، والشخصية الوطنية على حساب مواضيع مثل الطبقية الاجتماعية، وتكوين الدولة، وتأثير الأسواق الرأسمالية العالمية إن في التجارة أو في الدولة الاستعمارية)[1].

(١) Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen and Unwin, 1978), pp. 6-7.

نأخذ مثالاً واحداً على مقاربة تاريخية ثقافية في الكتاب الكلاسيكي لهاملتون غيب وهارولد بوين: المجتمعات الإسلامية والغرب *(Islamic Societies and the West)*، حيث يجادلان بأن الإسلام كان منغلقاً ونظام معتقدات تقليدية قائماً بذاته، وأن المجتمعات الإسلامية في القرن الثامن عشر تدهورت نتيجة للاعتقادات التي سادت فيها. أما تأثير العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية، الداخلية والخارجية، فقد كانت محل تجاهل كامل[٢].

والأمر نفسه يقال عن صعود «الإسلام الأصولي» بعد الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، حيث فُسّر، في وسائل الإعلام، من قبل المستشرقين المتزمّتين والمنظّرين الحداثيين، بأنّه إعادة انبعاث لحركة اجتماعية دينية مثالية. وهناك ميل إلى مناقشة الأسئلة المتعلقة بأسباب معارضة حركات أصولية كهذه دولها في إيران، ومصر، وتونس، وسورية، والسعودية، وقد تمت مناقشتها فقط على صعيد ردود طبقات وجماعات إثنية مختلفة في وضعيات بيئية وتاريخية مختلفة[٣].

إخفاقات المقاربات النظرية المهيمنة

أشدّ المقاربات تأثيراً في المغرب العربي النظرية «الانقسامية» التي صاغها العالمان الأنثروبولوجيان البريطانيان إدوارد إيفانس بريتشارد وإرنست غيلنر. تفترض النظرية

---

(٢) للاطلاع على نقد كلاسيكي لهذا النوع من الاستشراق، انظر: Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

وللاطلاع على نقد لكتاب هاملتون غيب وهارولد بوين، انظر: Roger Owen, «The Middle East in Eighteenth Century: An Islamic Society in Decline,» *Review of the Middle East Studies*, vol. 1 (1975), pp. 101-112.

وللاطلاع على نقد للمركزية الأوروبية والنموذج الاستعماري، انظر: Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989); J. M. Blaut, *The Colonizer Model of the World* (New York: Guilford Press, 1993), and Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).

(٣) انظر: Edward Said, *Covering Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981); Michael Gilsenan, *Recognizing Islam* (New York: Pantheon Books, 1982); and Sami Zubaida, *Islam, the People and the State* (London: Routledge, 1989).

انظر أيضاً المقالة الممتازة للأنثروبولوجي المصري الراحل عبد الحميد الزين: Abdul Hamid El-Zien, «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 6 (October 1977), pp. 227-254.

انظر أيضاً نقد مغنية الأزرق لبعض دراسات المثاليين الغربيين والدراسات النسوية للمركزية العرقية للجندر: Marnia Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,» *Feminist Studies*, vol. 14 (Spring 1988), pp. 81-107.

الانقسامية وجود مجتمع قبلي متكوّن من قطاعات قبلية متجانسة. وفي غياب سيطرة الدولة، في بلدان المغرب العربي قبل الحكم الاستعماري، حافظت التوازنات القبلية على النظام، وذلك بردع أية عشيرة تهدد بالإخلال بميزان القوى. هذا الرأي الجامد في المجتمعات المغاربية يخفق، برأيي، في التنبّه إلى كيفية التعبير في «المجتمعات القبلية» عن المؤسسات الاجتماعية الدينامية الأخرى والتاريخ[٤].

في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، طبّق علماء الاجتماع الأمريكيون المفاهيم البنيوية الوظيفية على دراسات الشرق الأوسط، وكذلك على الدراسات التي تُعنى بالمجتمعات الآسيوية والأفريقية والأمريكية اللاتينية الأخرى. ونَحَتْ الدراسات المتصلة بالتحديث إلى إدامة بعض الافتراضات الاستشراقية السابقة، بما في ذلك التشديد على المعتقدات الدينية التقليدية، والتنوّع الطائفي، والقبلي، والإثني. ولعل أفضل ممثل للدراسات المتصلة بالتحديث كتاب زوال المجتمع التقليدي (*The Passing of Traditional Society*) من تأليف دانيال ليرنر الذي يصف المجتمعات المغاربية بأنها تقليدية وقائمة بذاتها، رغم انخراطها في عملية التحول إلى الحداثة. فالتحديث، في نظر ليرنر، يتحقق بفعل المساعدة التنموية الرأسمالية الأمريكية، إلى جانب القيم الثقافية والسياسية الأمريكية التي تتبنّاها طبقة وسطى متغربنة. ويقلل ليرنر من شأن الحركات القومية المقاومة للاستعمار لكراهية سلبية للأجانب تعيق التخطيط والتحديث المنطقي[٥].

---

(٤) للاطلاع على تكوين كلاسيكي للنمط الانقسامي، انظر: E. E. Evans Prichard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949), pp. 59-60.

أبرز المدافعين عن هذا النموذج هو إرنست غيلنر في كتابه، انظر: Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969), pp. 35-70.

ولمعاينة تطبيق هذا النموذج على العلوم السياسية، انظر: John Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite - a Study in Segmented Politics* (New York: Columbia University Press, 1970).

وللاطلاع على ملخص للنقد الأساس للنموذج الانقسامي، انظر: David Seddon, «Economic Anthropology or Political Economy: Approaches to the Analysis of Pre-Capitalist Formation in the Maghrib,» in: John Calmer, ed., *The New Economic Anthropology* (London: Macmillan Press, 1978).

وللاطلاع على نقد لحقل استخدام علوم الإنسان للقرابة، انظر: David Schneider, *A Critique of the Concept of Kinship* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1984).

(٥) Daniel Lerner, *The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1963), pp. 76- 101; Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), pp. 51-78, and Monroe Burger, «The Middle Class in the Arab World,» in: Walter Laqueur, ed., *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (New York: Praeger, 1958).

وفي الوقت الذي تجاهل فيه ليرنر وغيره من المدرسة التحديثية، التأثير الاقتصادي والاجتماعي الاقتصادي للاستعمار، قاموا، في الوقت نفسه، بتوسيع أهداف السياسة الخارجية لحكومة الولايات المتحدة، وهو تركيز أعاق مقدرتهم على تفسير أسباب عدم نجاح التحديث في الوصول إلى التنمية والتعدّدية والديمقراطية[٦]. وصار واضحاً ضعف ما أنتجته مدرسة التحديث من دراسات حتى لبعض أفرادها، حين اعترف ليونارد بايندر بأن الدراسات اقتصرت على الجانب الوصفي بشكل رئيسي، ولم تتطرّق إلى شرح علاقات الدولة والمجتمع[٧].

وأوضح إل. كارل براون في عام ١٩٨٥ السياق التاريخي للرأي الرسمي الأمريكي، حيال البلدان المغاربية، منذ الأربعينيات بأنه معتمد أساساً على التنافس الجيوسياسي مع قوى المحور، وعلى الحرب الباردة. لذلك اعتُبر المغرب وتونس «معتدلَيْن» سائرَيْن في ركب الحداثة، والجزائر دولة مناضلة، وليبيا دولة معادية ومارقة، بعد استيلاء الجيش على السلطة في عام ١٩٦٩[٨].

كما أن المفكّرين الماركسيين، من أمثال الفرنسي إيف لاكوست، والمؤرخ المصري أحمد صادق سعد، الذين لا يزالون يستخدمون تحليل «نمط الإنتاج الآسيوي»، مذنبون، أيضاً، بقبولهم بالمركزية الأوروبية. ويفترض نمط الإنتاج الآسيوي وجود دولة قوية ومجتمعات قروية تتمتع باكتفاء ذاتي[٩].

---

(٦) للاطلاع على نقد لكتاب ليرنر، انظر: Irene L. Gendzier, «Notes Towards a Reading of the Passing of Traditional Society,» *Review of Middle East Studies*, vol. 5 (1978), pp. 32-47.

وللاطلاع على تأثير السياسة الحكومية في دراسات الشرق الأوسط، انظر: Peter Johnson and Judith Tucker, «Middle East Studies Network in the United States,» *MERIP Reports*, vol. 5 (1975), and Lisa Hajjar and Steve Niva, «(Re)Made in the USA: Middle East Studies in Global Era,» *Middle East Report* (October-December 1997).

انظر أيضاً مراجعة علي عبد اللطيف أحميدة، في: Ali Abdullatif Ahmida, «Colonialism, State Formation and Civil Society in North Africa: Theoretical and Analytical Problems,» *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, vol. 12 (1994).

(٧) انظر مقالات بيندر وزارتمان، في: Leonard Binder, ed., *The Study of the Middle East* (New York: Wiley Press, 1976).

(٨) L. Carl Brown, «U.S.-Maghribi Relations: Model or Muddle?,» in: Halim Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration* (Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1985), pp. 38-39.

(٩) Yves Lacoste, «General Characteristics and Fundamental Structure of Medieval North Africa,» *Economy and Society*, vol. 3, no. 1 (1974), pp. 10-11.

انظر أيضاً: أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩).

لم يعتمد ماركس، على أي حال، فقط، على صورة استشراقية سطحية للهند، في فهمه لبلدان العالم الثالث، بل إنه، على ما يبدو، تخلّى عن منهجه الديالكتيكي حين افترض أن التغيّر جاء، أساساً، من الخارج على شكل استعمار رأسمالي أوروبي. وقد احتفى إنغلز بالغزو الفرنسي للجزائر في عام ١٨٣٠، واعتبره انتصاراً للحضارة على البربرية(١٠).

عانى المنهج المهيمن في دراسات البلدان المغاربية عيبَيْن رئيسيَّيْن:

العيب الأول هو أن الدراسات التي تتمحور حول أوروبا ترى أن المجتمعات المغاربية فوضوية، أو انقسامية، أو تقليدية، أو آسيوية، مفترضة أن نموذجاً لأوروبا الغربية العائد إلى القرن السادس عشر مقبول. ويتجاهل هذا التفسير التقاليد المتنوّعة لتكوين الدولة في المنطقة.

أما العيب الثاني، فهو أن نظريات التحديث فشلت في شرح التحولات الاجتماعية والسياسية اليوم في المجتمعات المغاربية. ومن الجدير بالملاحظة أن العلاقات غير الرأسمالية في الإنتاج، مثل التخميس، والمغارسة أو المزارعة، والملكية الجماعية للأرض، والإنتاج المنزلي، استمرت حتى السبعينيات من القرن الماضي.

إضافة إلى ذلك، فإنه بدلاً من العلمانية التي تنبأ بها علماء مدرسة التحديث، انبعثت حركات اجتماعية وسياسية إسلامية، كقوى معارضة رئيسية، في مصر، والجزائر، وتونس، ومؤخراً في ليبيا والمغرب. ورغم التغريب، فإن المجتمعات المغاربية المعاصرة لم تحقق توطين الصناعة والتنمية، أو درجة عالية من المشاركة السياسية. وبدلاً من ذلك، تواجه هذه المجتمعات تبعية اقتصادية، وأنظمة سلطوية تقودها العائلات الوراثية والجيش. ومثل هذه الخصائص يستحق تفسيراً جديداً للمشكلة. والعوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والتاريخية، مثل أنماط الإنتاج، والاقتصاد الأخلاقي، والطبقات الاجتماعية، وتكوين الدولة، وتأثير الاقتصاد العالمي، تقدم مداخل جديدة لتفسير التبعية، والأنظمة الشمولية، والتنوّع الاجتماعي.

---

(١٠) Karl Marx, «The Future of the British Rule in India,» and Friedrich Engels, «Algeria,» in: Karl Marx and Friedrich Engels, *On Colonialism* (New York: International Publishers, 1972), pp. 81-87 and 156-161; Immanuel Wallerstein, «Eurocentrism and its Avatars: The Dilemma of Social Science,» *New Left Review*, no. 226 (November-December, 1997), and William A. Green, «Periodization in European and World History,» *Journal of World History*, vol. 3, no. 1 (Spring 1992), pp. 13-53.

ما بعد الاستشراق: تجاوز المعتقد التقليدي وصولاً إلى دمج القضايا الاجتماعية الاقتصادية في الدراسات الأمريكية

شهدت السبعينيات من القرن الماضي تزايداً في الأعمال النقدية لأعمال المستشرقين الثقافيين ونظريات التحديث. وكان في عداد المؤلفين مفكّرون ليبراليون شباب من أمثال مايكل هدسون، وديل إيكلمان، إلا أن معظم النقد جاء من الماركسيين الجدد. هناك دوريتان كانتا الأكثر تأثيراً في تغيير التركيز في المنهج: الأولى هي مجلة دراسات الشرق الأوسط (*The Review of Middle East Studies*) الصادرة في إنكلترا، والثانية هي تقرير الشرق الأوسط (*Middle East Report*) الصادرة في الولايات المتحدة منذ أواخر السبعينيات. وفي حين توقفت مجلة دراسات الشرق الأوسط، عقب صدور ثلاثة أعداد ممتازة، صارت دورية تقرير الشرق الأوسط شبيهة بنشرة العلماء المهتمّين بآسيا (*Bulletin of Concerned Asian Scholars*)، التي ظهرت عام ١٩٦٩، بعد بداية حركة مناهضة الحرب في الولايات المتحدة. والدوريتان منبران مستقلان ونقديان. كما أن صدور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (عام ١٩٧٨) أكد محدوديات نظرية المعرفة التي تبنّاها المستشرقون، ومقاربتهم في التعاطي مع المجتمعات المغاربية[١١].

ورغم نقد سعيد، فإن حقل دراسات الشرق الأوسط والبلدان المغاربية ما زال خاضعاً لسيطرة الاستشراق ونظرية التحديث. في الحقيقة، انبعثت نظرية التحديث، من جديد، تحت رايات الليبرالية الجديدة، وبخاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفياتي في عام ١٩٨٩. وتتجاهل انتقادات سعيد البنية التحتية والإنتاج المادي للمعرفة الاستشراقية، ولا تطرح بديلاً، وهو ما أشار إليه صادق جلال العظم، وإعجاز أحمد، ورفعت أبو الحاج[١٢].

(١١) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1927), and Dale Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1981).

انظر أيضاً مجموعة المقالات الرائعة في الكتاب الذي حرّره هشام شرابي: Hisham Sharabi, ed., *Theory, Politics, and the Arab World* (New York: Routledge, 1990).

(١٢) Sadiq Jalal al-Azm, «Orientalism and Orientalism in Reverse,» *Race and Class* (Autumn 1985), and Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (New York: Verso, 1992), pp. 183-185.

انظر أيضاً مقدمة رفعت علي أبو الحاج، في كتاب: علي عبد اللطيف أحميدة، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا: دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار، ١٨٣٠ ـ ١٩٣٢، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

ورغم الركود العام في المعرفة السائدة في الشرق الأوسط، بدأ نوع جديد من الدراسات بالاعتراف بالعوامل الاجتماعية الاقتصادية في البلدان المغاربية. أهم الأمثلة يشمل دراسة رفعت أبو الحاج حول التاريخ الاجتماعي للعثمانيين، ودراسة عبد الله العروي حول كتابة التاريخ في بلاد المغرب العربي، وأعمال إدموند بيرك الثالث ودايفيد سيدون في تعاملهما مع وقع التجارة والحكم الاستعماري على الحكومات المحلية والمجتمعات الريفية في المغرب، ودراسات بيتر غران وعبد الله حمودي وجوليا كلانسي ـ سميث حول الإسلام والرأسمالية والمقاومة، ودراسات مغنية الأزرق ومحفوظ بنون حول دور المرأة وتأثير الاستعمار الفرنسي في المجتمع الجزائري، ودراسة لوسيت فالنسي حول الفلاحين التونسيين، ودراسة عبد المولى الحرير حول التحول الاجتماعي في برقه (شرق ليبيا) في عهد السيد أحمد الشريف السنوسي، ودراسات روجر أوين وإيرك دايفس بشأن دمج الاقتصاد المصري في النظام الرأسمالي العالمي ودور البرجوازية الوطنية[١٣].

تعيش الدولة المغاربية المعاصرة أزمة مشروعية وواقعية. وتظاهرات الاحتجاج ضد رفع أسعار الخبز والمواد الأساسية، والاحتجاجات الاجتماعية التي بدأت في مصر في عام ١٩٧٧، وانتشرت في بقية المنطقة ـ المغرب (١٩٨١ ـ ١٩٨٤ و١٩٩١ ـ ١٩٩٠)، وتونس (عام ١٩٨٤)، وأخيراً الجزائر (عام ١٩٨٨). وقد عكست

---

(١٣) علاوة على تركيز نقدي مشترك على القضايا الاجتماعية ـ الاقتصادية، هناك العديد من الاختلافات المنهجية بين هؤلاء الباحثين التالية أسماؤهم: Rifaat Ali Abou El-Haj: *Formation of the Modern State* (Albany, NY: State University of New York Press,1991), and «The Social Uses of the Past,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, no. 2 (1982), pp. 185-201; Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977); Edmund Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco: The Pre-Colonial Protest and Resistance 1860-1912* (Kent, UK: Dawson, 1981); David Seddon, *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1879-1970* (Kent, UK: Dawson, 1981); Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993); Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism* (Austin, TX: Texas University Press, 1977); Abdellah Hammoudi, *The Victim and Its Masks* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1993); Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounter* (Berkeley, CA: University of California Press,1996); Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria* (Boulder, CO: Westview Press, 1976); Mahfoud Bennoune: «Socioeconomic-Economic Changes in Rural Algeria: 1983-1945, «a Diachronic Analysis of Peasantry under Colonialism»,» *Peasant News Letter*, vol. 5 (January-October 1975), pp. 11-117, and «The Origins of the Algerian Proletariat,» *Dialectical Anthropology*, vol. 1 (May 1976), pp. 201-224; Lucette Valensi, *Tunisian Peasants in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985); Abdalmolla S. El-Horier, «Social and Economic Transformation in the Libyan Hinterlands during the Second Half of the Nineteenth Century: The Role of Sayyid Ahmad al-Sharif al-Sanusi,» (Ph.D. Dissertation, UCLA, 1981); Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914* (London: Methuen, 1981), and Eric Davis, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization, 1921-1941* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953).

كل حالة السخط الشعبي على النخبة الوطنية الحاكمة، ومثلت نهاية لحقبة الحماس الوطني. هذا التحدّي ليس فريداً في نوعه، كون دول وطيدة مثل الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية تواجه، أيضاً، أزماتها الخاصة على صعيد العنصرية، والمواطنة، والهويّة.

ونبّه إريك هوبزباوم ودافيد هيلد، فضلاً عن آخرين، إلى الخرافة التاريخية لقومية الدولة والرأسمالية العالمية المتجاوزة للحدود. وتدل أزمة الدولة الوطنية في البلدان المغاربية على أن الباحثين الشرق الأوسطيين تعاملوا مع ادعاءات الدولة الوطنية والقومية العربية وكأنها أمر مسلّم به[١٤].

إعادة تعريف «القومية»

يتوجب التمييز بين القومية وأيديولوجية المقاومة والتحرر من الاضطهاد الاستعماري، وأيديولوجية الدولة القومية التي انبعثت في الستينيات من القرن الماضي، وأقصت المرأة، والإسلاميين، واليساريين، والليبراليين، والجمعيات المستقلة. كما يجب، أيضاً، ملاحظة أن علم الاجتماع الحديث تطور في مرحلة من التاريخ هيمنت خلالها أوروبا على العالم، بما في ذلك المغرب العربي[١٥]. لذلك، فإنه من المحتّم أن يعكس علم الاجتماع الغربي الخيارات الأوروبية للموضوعات والتصنيفات ونظرية المعرفة. فالمؤرخ الوطني، من أحد بلدان المغرب العربي، قد يتحدّى الاستعمار الفرنسي أو الإيطالي أو الإسباني أو البريطاني، إلا أنه يقبل بالنموذج الذي وضعه الباحثون الاستعماريون، مثل تعريفات المغرب العربي، والمراحل التاريخية، وتعريف الحداثة، ونموذج الدولة القومية، وفكرة التقدم.

ويوضح تعريف المغرب العربي النمط الذي أرساه المستعمرون الفرنسيون، الذين أعادوا تعريف المغرب العربي الإسلامي الكبير، بحيث صار يشمل فقط المستعمرات الفرنسية السابقة في الجزائر وتونس والمغرب. وبالتالي، فإن أي إعادة تقييم متأنية للوحدة الإقليمية تتطلب تحليلاً أوسع للتقاليد السياسية، فالعالم الإسلامي

---

(١٤) Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990) and David Held, «The Decline of the Nation State,» in: Geaf Eley and Ronald Grigor Suny, eds., *Becoming National: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 407-417.

(١٥) Abdelkader Zghal, «Marxist and Weberian Intellectual Traditions and the Social Structures of the Middle East,» *International Review of Modern Sociology*, vol. 12 (January-June 1982), pp. 15-38, and Abdelkebir Khatibi, «Double Criticism: The Decolonization of Arab Sociology,» in: Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, pp. 9-19.

المغاربي يمتد من غرب مصر إلى المحيط الأطلسي وحدود بلاد السودان المتاخمة للصحراء[١٦].

وقد أدرجنا مصر في هذا الكتاب كجزء من البلدان المغاربية لعدة أسباب، منها: أنها تقع في شمال أفريقيا، وأن عاصمتها القاهرة، حيث تأسست جامعة الأزهر من قبل سلالة مغاربية (الفاطميين)، وأن ملايين المهاجرين المغاربة، بمن فيهم الليبيون، استقرّوا في مصر، وأسهموا في تطويرها[١٧].

وفي حين كنت أبحث في التاريخ الاجتماعي الليبي الممتد بين عامي ١٨٣٠ و١٩٣٢ اكتشفت اتجاهين بديلين للقومية: الاتجاه الأول هو مقدرة قبائل على معارضة سلطة الدولة المركزية في طرابلس، بسبب بُعدها عن الحكومة المركزية، وبسبب الروابط الاجتماعية ـ الاقتصادية بينها وبين الأسواق الإقليمية والقبائل المجاورة في بلدان أخرى. فقبل الغزو الاستعماري في عام ١٩١١، لم يكن هناك وجود لحدود ثابتة، الأمر الذي شجّع الصلات المحلية بين القبائل في أكثر من دولة. فالقبائل الموجودة في غرب طرابلس وجنوب تونس أقامت أحلافاً قوية، وكانت على صلة بالمجتمعات الإسلامية الأخرى في بلدان المغرب العربي والصحراء الكبرى. على سبيل المثال، دولة أولاد محمد في فزان (١٥٥١ ـ ١٨١٢) لم تكن مرتبطة فقط بمنطقة بحيرة التشاد في ما يتعلق بالتجارة وتجنيد المقاتلين وحسب، بل كوّنت، أيضاً، ملجأ استراتيجياً، من الدولة العثمانية، في زمن الحرب. ومساوياً لذلك في الأهمية، كانت توجد علاقات اجتماعية ـ اقتصادية قوية بين قبائل برقة وقبائل غرب مصر. وكانت القبائل البرقاوية ترى في مدن وصحراء مصر الغربية ملاذات من الحروب وأسواقاً لمنتوجاتها الزراعية والحيوانية. وزاد من قوة عمق هذه الروابط ظهور الحركة السنوسية بأيديولوجيتها الوحدوية الإسلامية في الفترة الممتدة بين عامي ١٨٤٢ و١٩٣٢.

---

(١٦) Maghali Morsy, «Maghribi Unity in the Context of the Nation State: A Historian's Point of View,» *Maghrib Review*, vol. 8, nos. 3-4 (1983), pp. 70-76, and John Dunn, ed., *Contemporary Crisis of the Nation State?* (London: Blackwell, 1995).

(١٧) لقراءة أوسع عن المغرب العربي، انظر: Maghali Morsy, *North Africa: From the Nile Valley to the Atlantic* (London: Longman, 1987).

المؤرخ المصري عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، نشر ثلاثة كتب موثقة عن دور المغاربة أو المغاربيين في المجتمع المصري بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. وتظهر الأدلة المستندية التي زعم فيها عبد الرحيم أن المهاجرين المغاربة أكبر طائفة في مصر وأصبحوا ثلث سكان مدينة الإسكندرية.

السؤال عما إذا كان هناك تعاون بين الحركات الوطنية المغاربية لم يجد إجابة بعد. واكتشاف إمكانات تاريخية بديلة يقتضي النظر إلى ما وراء الدولة القومية ونظرتها الخطية إلى الماضي. ومن أهم الوسائل أو الطرق الواعدة، تفسير ابن خلدون، من القرن الرابع عشر، لدور العصبية والاقتصاد السياسي. تنصّ هذه المقاربة على تحليل علاقة النظام البيئي، والإنتاج، ونظام تملّك الأراضي، بالهياكل القانونية والسياسية والاجتماعية. وتوفر مقاربة إدوارد بالمر طومبسون للطبقة في كتابه تكوُّن الطبقة العاملة الإنكليزية كتكوين سياسي وثقافي، طريقة مفيدة لفهم الصلات بين عملية العمل والثقافة والأيديولوجيا. يوضح تحليل طومبسون القوي كيف استخدم العمال الإنكليز في القرن التاسع عشر المؤسسات التقليدية والثقافة لمقاومة ضغط السوق الرأسمالية. إن الاقتصاد السياسي العالمي بالمعنى الوالرشتايني، وبخاصة كما راجعه إريك وولف وجانيت أبو لغد، مهم في وصف وجوب النظر إلى القوى المحلية كعوامل حقيقية في التغيير[١٨].

أخيراً، تعتبر نظريات بنديكت أندرسون وإريك هوبزباوم بشأن القومية نافعة في فهم تكوينها. كما أن رأي أندرسون في القومية كمجتمعات سياسية متخيلة رائع، لكن تحليله يتجاهل ما يدعوه هوبزباوم الخرافات، والتناقضات، والنزاع المصاحب لإنتاج القومية، لأن المزارعين ورجال القبائل يقاومون بشدة كل الجهود الرامية إلى تحويلهم إلى مواطنين في دولة قومية. وكما يلاحظ المؤرخ الهندي بارثا تشترجي، فإن أندرسون لا يعرّف فحوى مجتمعاته المتخيّلة[١٩].

المؤلفون

يسعى المساهمون في هذا الكتاب إلى استكشاف غموض وإخفاقات وصمت الدراسات الأكاديمية التقليدية الاستعمارية، والقومية المغاربية. إنهم يقدمون وجهات نظر ناقدة للدراسات والمؤلفات الأكاديمية والقومية المهيمنة، المتصلة بالاستعمار والقومية، كما يقدّمون مقاربات بديلة لفهم تاريخ وثقافة البلدان المغاربية، خلال القرنين

(١٨) Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism* (London: Verso, 1983); Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony* (Oxford: Oxford University Press, 1989), and Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982).

(١٩) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), and Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (London: Zed Press, 1986).

التاسع عشر والعشرين. ويمثل المؤلفون مجموعة واسعة من التخصّصات الأكاديمية ووجهات النظر ـ العلوم السياسية، والتاريخ والفولكلور، وعلم الإنسان، والأدب المقارن، والدراسات حول الجندر وعلم الاجتماع ـ لكنهم، جميعاً، يشتركون في نظرتهم إلى المجتمعات المغاربية، لا كهوامش تابعة لأوروبا والرأسمالية، بل كدول تعمل بديناميات فريدة.

يعاين إدموند بيرك الثالث المؤلفات التاريخية الاستعمارية والقومية، مجادلاً بأن المؤلفات التاريخية الاستعمارية تعكس قيم وثقافة وعقلية المجتمع الاستعماري الأوروبي، لذلك فإن هدفها إضفاء الشرعية على الاستعمار. وبينما تتحدّث كتابة التاريخ القومية باسم الشعب، فهي تؤثر في وجهة نظر النخبة الحضرية، مهمّشة سكان الأرياف والنساء والأقليات.

ويدرس عبد الرحمن أيوب وضعية الفولكلور العربي اليوم. يقول إن حقل التحقيق في الفولكلور العربي يغطي، نظرياً، الوطن العربي كله، لكن الفولكلوري، من الناحية الفعلية، يعمل تحت قيود سياسية محلية عديدة، وضعتها النظم القومية التي تطالب بتفسير يحابي الدولة للتقاليد والفولكلور العربي. لذلك يتعيّن اختراع الماضي لتبرير الأيديولوجيا الرسمية للدولة القومية.

ويركّز إدريس مغراوي على الجنود الـ Goumiers المغربيين، الذين قاتلوا في صفوف الجيش الفرنسي. ومن خلال الذاكرة الشفوية يسعى إلى كشف أصوات هؤلاء الجنود الذين تجاهلهم المؤرخون القوميون، أو أعرضوا عنهم بصفتهم متعاونين مع المستعمر.

ويحلل علي عبد اللطيف أحميدة ثلاثية الكاتب الليبي أحمد إبراهيم الفقيه، مركّزاً على الهوية والمواجهة الثقافية والاغتراب. وتقدم دراسته نقداً للدراسات الأكاديمية الحالية حول ليبيا، لانشغالها بمعمر القذافي، وتجاهلها المجتمع الليبي وثقافته.

وتتحدث منى فيّاض عن القومية الجنسانية التوجه، من خلال شخصيتين نسائيتين مغاربيتين معروفتين: الروائية والمخرجة السينمائية الجزائرية آسيا جبار، والمغربية فاطمة المرنيسي المتخصّصة في علم الاجتماع، التي تدافع عن وجهة نظر حقبة ما بعد الاستعمار تجاه الهوية تقدّم مفهوم الثنائية.

تشير جبار والمرنيسي إلى ثغرات في الروايات التقليدية، وتعيدان كتابة تاريخ يشمل المرأة، وهي عملية بناء لموضوع المرأة ما بعد الاستعمار، تحتضن تعقيدات هويات مهجّنة لا مهرب منها.

ويقدم إليوت كولّا إلى القرّاء رؤية مختلفة للتاريخ، والسينما، وللدولة المصرية، عبر إعادة تفسير الفيلم المشهور المومياء من إخراج المخرج المصري اللامع شادي عبد السلام. يزعم كولا أن الفيلم غالباً ما يُرى على أساس أنه قصة رمزية؛ قصة مقاومة وطنية للتبديد الاستعماري للآثار القديمة، وبيروقراطية مستنيرة ناضلت من أجل غرس قيم حديثة في أوساط سكان الأرياف. لكن نظرة فاحصة تكشف سرداً أكثر تناقضاً. فسرد انتصار الدولة، تم تقديمه بطريقة منفرة وسوداوية، مشيراً إلى عدم اكتمال الخطاب القومي في إثر هزيمة مصر عام ١٩٦٧.

وتطعن مغنية الأزرق في أيديولوجية ودور الحركات الإسلامية في الحرب الأهلية الجزائرية الحالية، حيث تجادل بأن الحركة الإسلامية تحاول فرض هيمنة جديدة، عبر صيغة إعادة استعمار ثقافي يعيش على العدمية، وتغافل صارخ للحياة الإنسانية.

ويجادل ستيفن جي كنغ بأنه خلال التحرير الاقتصادي السريع منذ عام ١٩٨٦ وحتى اليوم تخلى الحزب المهيمن، في تونس، عن تمثيله لجزء واسع من المجتمع، وصار وسيلة لتمثيل البرجوازية الريفية والصناعيين الحضريين الذين كان العديد منهم من أعيان الريف. كما أن تزايد العولمة الاقتصادية أدى إلى تقييد استقلالية الدولة، وساهم في بروز الحركة الإسلامية التونسية باعتبارها أقوى معارضة منظمة للحزب المهيمن.

ويعاين دايفيد سيدون رؤى وواقع محاولات بناء اتحاد مغاربي. وهو يجادل بأن النضال من أجل التنمية الوطنية، ومواصلة السيطرة على الاقتصادات السياسية، من قبل أوروبا، تعاونا معاً على كبح عملية توحيد التنمية الإقليمية المتكاملة في بلدان المغرب العربي، في مرحلة ما بعد الاستعمار. ويركّز البحث على مضامين اللبرلة القسرية للمنطقة، وخضوعها لبرنامج المجموعة الأوروبية الطامح إلى هيمنة أوروبية على منطقة تجارة حرة أوروبية ـ متوسطية.

وقادني بحثي، في التاريخ الاجتماعي للاستعمار والقومية في ليبيا الحديثة، إلى ثلاث نتائج رئيسية: النتيجة الأولى، أن للاستعمار تأثيراً كبيراً، ليس فقط في بلدان

المغرب العربي، ولكن، أيضاً، في فرنسا وإنكلترا وإيطاليا وإسبانيا. وكما أشار إدوارد سعيد، فإن الإمبريالية تربط وتشكل ثقافات المجتمعات المستعمِرة والمستعمَرة معاً[٢٠]. بالإضافة إلى ذلك، يشكّل التاريخ والثقافة والسياسة جزءاً من عملية تشمل كل المجتمع، وليس المؤسسات الحاكمة فقط.

والنتيجة الثانية هي أن المجموعات الاجتماعية والشعوب القبلية في المغرب العربي، قبل إقامة الدولة القومية، عملت من أجل مصالحها الذاتية حينما شكّلت تحالفات موالية، أو مقاومة، للدولة العثمانية، أو الدولة العلوية في بلدان المغرب، أو الحكام المستعمِرين.

وقد أعاد المؤرخون القوميون تعريف هذه المصلحة الذاتية في ثنائية التعاون، والخيانة أو البطولة.

والنتيجة الثالثة والأخيرة هي أنه بينما تعتبر سجلات الدول الاستعمارية والدول القومية المكتوبة مصادر معلومات مهمة، على الباحثين أن يضعوا في أذهانهم حقيقة أن هذه السجلات تعكس عنصرية الدولة الاستعمارية، ونخبوية الدولة القومية. لكن هذه المصادر لا تأتي على ذكر الحوادث والجماعات الأساسية، ولكي يتمتع الباحثون بفهم شامل للمنطقة، يتوجب عليهم الاستماع إلى أصوات الفلاحين والعمال، ورجال القبائل، والأقليات، والمرأة، والنخب غير الشعبية، وكذلك الأصوات التي يتردّد صداها في الدراسات البديلة، والسينما، والأدب الشفوي، والأغاني، والموسيقى، والشعر.

(٢٠) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993), and Immanuel Wallerstein, «Open the Social Sciences,» *Items: Social Science Research Council,* vol. 50, no. 1 (March 1996), pp. 1-7, and Wolf, Ibid.

القسم الأول

الكتابة التاريخية

الفصل الأول

التفسير النظري لتاريخي الاستعمار والقومية في المغرب العربي

إدموند بيرك الثالث

أولاً: دراسة تاريخ المغرب والشرق الأوسط

لطالما احتل حقل الدراسات المغاربية مكانة هامشية في الوسط الأكاديمي الأمريكي. فالمغرب ليس أفريقياً، وليس عربياً، وليس أوروبياً، وهو يشغل حيّزاً يتوسّط نظريات ماهيّة الأشياء التي تقترحها هذه الجهات. فأبناء شمال أفريقيا في نظر الأفارقة، وبالذات الأفريقيي النزعة، هم جُلّابُ رقيق، وإمبرياليون بدائيون، تتباين تجاربهم التاريخية مع التجارب التاريخية لأفريقيا جنوب الصحراء.

إن التقليد السائد في الدراسات الأمريكية، عن أفريقيا، هو التركيز على دراسة أفريقيا جنوب الصحراء (أفريقيا السوداء) مقابل ما يعرف بـ «أفريقيا البيضاء»، و«ضمناً إعادة إنتاج العنصرية الاستعمارية». وبرغم عِلم المختصّين، في الشؤون والدراسات الأفريقية، بالروابط التاريخية بين الاثنين، مثل تجارة الذهب عبر الصحراء، والإسلام، والثقافة العربية، يعمل مختصّو حقل الدراسات الأفريقية في الولايات المتحدة الأمريكية، وكأن شمال القارة الأفريقية يقع في عالم آخر.

وبالرغم من أن ثلثي جميع السكان العرب يعيشون في شمال أفريقيا (يعيش في كل من مصر والمغرب العربي ثلث العرب)، فإن المغاربة اعتبروا، من وجهة

نظر الدارسين الأمريكيين للوطن العربي، أو المستعربين أنهم «ليسوا عرباً على التحقيق»، أفسدهم الاستعمار، وبالذات ما يدعى «التبشير الحضاري الفرنسي». كما أن عرب المشرق بنظرتهم الشديدة الاعتداد بنقائهم العربي، وتفوّقهم الثقافي، يرون أن العربية المغاربية عصيّة على الفهم، وينظرون إلى المثقفين العرب المغاربة كانعكاس للثقافة الفرنكوفونية الفرنسية، والتاريخ المغاربي كتاريخ للآخر (متناسين الماضي الإسلامي والعثماني المشترك). ويميل الأكاديميون الأمريكيون، دارسو المشرق العربي في الجامعات الأمريكية، إلى تقبّل هذه التحاملات من دون تفكير غالباً. والنتيجة هي أن «العالم العربي» الذي يخضع للدراسة، في الولايات المتحدة، يبقى ميداناً فاقداً للتوازن على شكل خطير، بتجاهل ضمني لثلث سكانه، الذي يشكّل رديفاً مختزلاً لواقع أكبر وأكثر تنوّعاً. والنتيجة هي بطء تبلور مقاربة تاريخية مقارنة للوطن العربي[1].

أخيراً، برغم ١٣٢ سنة من الاستعمار الفرنسي (أو ربما بسببه)، يعتبر المؤرخون الفرنسيون أن تاريخ الجزائر تبلور بعيداً عن الساحة، كجزء لا يتبدّل من تاريخ الإدارات الفرنسية الخمس. أضف إلى ذلك، طريقة ميل تواريخ الاستعمار إلى الاعتماد على تقسيمات عمالة المعرفة الاستعمارية في الدراسات الشرق الأوسطية. فالعرب المشرقيون (أو بعضهم على الأقل) يرون بريطانيا معلّمتهم الاستعمارية، ولذلك نجد أرشيفهم الاستعماري متاحاً بسهولة للباحثين الناطقين بالإنكليزية. ولكن عرب المغرب العربي، من الناحية الأخرى، حكمتهم فرنسا (فضلاً عن إسبانيا وإيطاليا)، وبالتالي، تلقي ستاراً آخر على الماضي الاستعماري لهذه الدول على الصعيد اللغوي.

ودراسة الاستعمار البريطاني حقل واسع في الولايات المتحدة الأمريكية (لا بد من أن نتذكّر أن أمريكا كانت، أيضاً، مستعمرة بريطانية) بخلاف الاستعمار الفرنسي. لذلك اضطر المؤرخون الجادّون للاستعمار في المغرب العربي، غالباً، إلى العمل في الظلّ، وأصبحت التجربة البريطانية معياراً لتواريخ الشرق الأوسط المستعمَر، مع تجاهل الاستعمار الفرنسي إلى حدّ بعيد (وكذلك الاستعمارَيْن الإسباني والإيطالي).

ونتيجة للهامشية المتعدّدة، أضحت دول المغرب العربي أشبه بطريق مسدود، في حقل الدراسات الأمريكية المتخصّصة في الشرق الأوسط: فتجاهلتها المجلات

(١) تاريخ مقارن كهذا يبدأ بالتمييز بين العوالم العربية الأربعة: جزيرة المغرب، وجزيرة العرب، ومصر، والمشرق (بلاد الشام والعراق).

المتخصّصة، والمؤتمرات الأكاديمية إلى حدّ بعيد، بينما لم تراجع في الغالب الكتب التي تتحدّث عن أفريقيا الشمالية[2].

ولكن مع إيغال تاريخ الاستعمار والقومية في الماضي، لم تعُد هامشية بلدان المغرب العربي قضية. وبات ممكناً أول مرّة تخيّل شمال أفريقيا موقعاً يشكّل منطلقاً للتحقيق في أشكال الازدواجية في الهوية والفهم التاريخي المستمدّ من تاريخ الحداثة، لا من منطلق ما لا يمثله (أفريقي، عربي، فرنسي).

اليوم، في لحظة تاريخية مختلفة (لحظة «ما بعد» الاستعمار، الحداثة، الحرب الباردة، حرب الخليج، العلاقة البنيوية) تظهر هذه «النواقص» في قناع مختلف، كعلامات على الهجنة، والغيرية، والعتبية، وكمواقع للمقاومة والمنازعة.

ويبدو الماضي الاستعماري لشمال أفريقيا العربي جديداً على نحو متزايد، ومهماً لعدد متزايد من الباحثين من خارج حقل الدراسات الشمال الأفريقية التقليدي، حقلاً أساسياً لفهم الثقافة الاستعمارية[3]. واجتمعت نظرية المساواة بين الجنسين، والدراسات التي تتناول الأقليات، وكذلك الدراسات التي تُعنى بما بعد الاستعمار، وتأثير مجموعة الدراسات التي تُعنى بالجماعات التابعة للمؤرخين الهنود، والطرق الجديدة للتصوير المفاهيمي لأوروبا، بأنها حلبة دينامية متعدّدة الثقافات (وليس سلسلة نظريات ماهيوية جوهرية محكمة الإغلاق)، لتعيد تواريخ الاستعمار إلى الأجندة الأكاديمية[4].

يأخذ البحث التالي شكل سلسلة تأملات في المعاني المتغيّرة، المتصلة بكتابة التواريخ الاستعمارية والقومية لشمال أفريقيا العربي، في ذلك الوقت، وفي الوقت

---

(٢) المثير للاهتمام أنه بالرغم من البروز النسبي للمغرب في الأنثروبولوجيا الأمريكية والبريطانية منذ السبعينيات يبدو أن لهذا البروز تأثيراً قليلاً في تاريخ المغرب العربي.

(٣) انظر على سبيل المثال: David Prochaska, «History as Literature, Literature as History: Cayagous of Algeria,» *American Historical Review* (December 1996); Herbert Lebovics, *True France: The Wars Over Cultural Identity, 1900-1945* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992); Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), and Julia Clancy-Smith and Frances Gouda, eds., *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1998).

(٤) James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); Nicholas Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner, eds., *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Ann L. Stoler and Frederick Cooper, eds., *Tensions of Empire* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997); Ranajit Guha and Gayatri Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1988) and Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies* (Delhi: Oxford University Press, 1982 -), 11 vols. to date.

الحاضر. وتبيّن الأسباب التي تجعل إعادة النظر في التواريخ الاستعمارية الآن مهمة وملحّة[٥].

وماذا تعني كتابة الاستعماري في حقبة الاستعمار؟ وماذا تعني الآن؟ وماذا تعني كتابة التواريخ القومية في حقبة حركات الاستقلال؟ وماذا تعني الآن؟ ينحني قوس الزمن في السماء متراجعاً دائماً إلى نقطة أصل تبتعد على الدوام، فيما نحن، في الحاضر الأبدي، نعيد تحديد مساره بحسب تغيّرات زاوية الرؤية لدينا.

ثانياً: الاستعمار كتاريخ

ماذا عنت التواريخ الاستعمارية لبلدان المغرب العربي في زمانها؟ انبعاثات لحظة زمنية معينة، ومنظور معيّن (الثقة الأوروبية بقوتها المادية وتفوّقها الأخلاقي، فضلاً عن عجرفتها العِرقية وعماها)، والتواريخ الاستعمارية التي وثّقت المشروع الاستعماري الأوروبي: كيف جلبت أوروبا التقدم إلى مجتمعات شمال أفريقيا، منقذة إياها من عتمة ليل الخرافات والجهل. ويتفق كارل ماركس وألكس دي توكفيل، هنا، على أن: الدور الفرنسي في الجزائر كان جلب الحضارة والتقدم. من هذه الزاوية، وُصِفت المقاومة الجزائرية بأنها غير مجدية، وفي الحقيقة معادية للتقدم. ووصفت الفظاعات (مثل مذبحة أولاد رياح التي أدت إلى قتل ما بين ٥٠٠ إلى ١٥٠٠ جزائري في عام ١٨٤٥) بأنها محزنة، لكنها ضرورية.

يقول المؤرخ الفرنسي دي توكفيل: «بعد أن ارتكبنا عنف الغزو الكبير، أرى أنه يتعيّن علينا ألا نتراجع عن أعمال العنف الصغيرة التي هي ضرورة مطلقة لتوطيد حكمنا»[٦]. رأت فرنسا نفسها بعد أن ألهمتها الثورات الصناعية والديمقراطية (بنسب غير متساوية بالطبع)، أنها في وضع مناسب على قمة الموجة التي تعبر المستقبل، وأنها وُهبت القدرة على إعادة صنع الطبيعة، وإعادة تشكيل المجتمعات بحسب مشيئتها. ومن خلال استخدام أدوات تطهيرية اجتماعية وسياسية جديدة (مثل التعليم والطب

---

(٥) L. Carl Brown and Matthew S. Gordon, eds., *Franco-Arab Encounters* (Beirut: American University of Beirut, 1996); Michel Le Gall and Kenneth Perkins, eds., *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography* (Austin, TX: University of Texas Press, 1997); Jean-Claude Vatin, eds., *Connaissances du Maghrib: Sciences sociales et colonisation* (Paris: Editions du CNRS, 1984), et G. Wesley Johnson, eds., *Double Impact: France and Africa in the Age of Imperialism* (Westport, CT: Greenwood Press, 1985).

(٦) Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes,* vol. 2, p. 217.

والاعتقاد العلماني بالتقدم)، ستعمل الدولة المستعمِرة على تثقيف المجتمعات المحلية وإعادة قولبتها على درب التقدم[٧]. وفي الوقت عينه، سيؤدي انفتاح الاقتصاد المحلي على السوق، بتوجيه وتشجيع من الدولة المستعمرة، إلى إطلاق موارد كانت مجمّدة سابقاً بيد العادة الميتة، مثلما حصل في أوروبا نفسها.

ما هو نوع التاريخ الاستعماري الذي أفرزه ذلك لشمال أفريقيا من الناحية العملية؟ إنه، أساساً، أدّى إلى كتابة تاريخ مَجّدَ الغزو العسكري الفرنسي، ومجيء ما سُمّي الحضارة الفرنسية إلى الجزائر، وتونس، والمغرب. على سبيل المثال، نجد أن الجزائر تم تصويرها في مجلدات الاستكشاف العلمي للجزائر بأنها بلد متأخر ثقافياً، ومتخلّف اقتصادياً[٨].

والأهم من ذلك أن عيبه الأساسي هو طريقته في تصوير عبء الإسلام، على مجتمع مثّل عباءة ثقيلة، خانقاً المبادرة ومعيقاً التغيير. وفي أغلب الأحوال، هيمنت معتقدات ما هو مقبول لدى الاستعمار (مزيج مركّب من التصوّرات النمطية العنصرية لشمال أفريقيا المستعمَر) عوضاً من حكم تاريخي أكثر انضباطاً من الناحية الثقافية، على المؤلفات التاريخية الفرنسية. وبحسب المعتقدات المقبولة لدى المستعمِر، كان المجتمع المغاربي متخلفاً على نحو لا يمكن إصلاحه، فقادته السياسيون مستبدّون، وعلماؤه هم مجموعة متعصبين يؤمنون بالخرافات. قال دي توكفيل عن الإسلام: «لا بد من أن أقول إني اقتنعتُ بأن قلة من الأديان، في العالم قاطبة، قادت إلى هذه العواقب المَرَضية مثل دين محمد. وبالنسبة إليّ، فهو السبب الأساسي، الآن، للانحطاط الواضح للعالم الإسلامي»[٩].

هذا الابتذال وصل إلى قمة تطوره في المغرب الأقصى، مراكش، حيث تمّ تقسيم سكان المستعمرة إلى مجموعات متضادة: عرب وبربر (أمازيغ)، ورُحّل، ومستقرّون. أولئك الذين قبلوا بسلطة الحكومة (عُرفوا في المغرب باسم قبائل (المخزن)، والآخرون

---

(٧) للاطلاع على نقد مميز، انظر: Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans Algérie colonial: Ecoles, medecine, religion* (Paris: Maspero, 1971).

(٨) *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, publiés par l'ordre du gouvernement*, 39 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1844-1867).

انظر أيضاً: Edmund Burke III, *Orientalism Observed: France and the Sociology of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, in preparation).

(٩) Tocqueville to Gobineau, 22 October 1843, in: Alexis de Tocqueville, *«The European Revolution» and Correspondence with Gobineau*, edited and translated by John Lukacs (Westport, CT: Greenwood Press, 1974), p. 123.

الذين عارضوا السلطة (عرفوا باسم قبائل السيبة)[10]، وحكم التاريخان الاستعماريان الإيطالي والإسباني، أيضاً، بمجموعة متشابهة من التصورات النمطية. جزئياً، التاريخ الاستعماري هو نتاج مصادره من بعض النواحي (التركيز والحظوة تكون دائماً للمصادر التي آثرت المصادر الأوروبية على المصادر العربية)، ولكن الأهم هو أنها كانت تجلياً لوقت محدد ورؤية معيّنة للعالم. كتب معظم الفرنسيين تاريخ شمال أفريقيا، من وجهة نظر ليبرالية، وكونية أساساً (مع الملاحظة بأن كتابة تاريخية فرنسية، مبنية على وجهة نظر المستوطنين الفرنسيين في الجزائر، لم تبرز وتنمو، كما في الحالات الأخرى، للمجتمعات الاستيطانية الاستعمارية كإيرلندا، وجنوب أفريقيا، وإسرائيل)[11]. وبرغم وجود بعض المؤرخين الفرنسيين الذين انتقدوا أوجه المشروع الاستعماري الفرنسي، في شمال أفريقيا، إلا أنهم أُسكتوا. وبالنظر إلى تلك المرحلة، الآن، نجد أن من المذهل كيف أن مؤرخي المغرب الاستعماري على تنوّعهم، مثل جوليان، وأغريون، وبيرك، ومونتانيه، تقبّلوا شرعية وجود النظام السياسي الاستعماري الفرنسي، رغم عدم رضاهم عن بعض ملامحه.

وكما يبدو، من هذا التحليل، نجد أنفسنا في أرضية مألوفة لإدوارد سعيد ونقده في كتاب الاستشراق[12]. أوجد التقسيم الفكري الناتج للعمل مشهداً تاريخياً، تميّز بسلسلة فئات ثنائية (مستمدة من «النظرة الاستشراقية»: المستعمِر/المستعمَر، الأوروبي/غير الأوروبي، الذكر/الأنثى، الموالي للمستعمر/الوطني، المتواطئ/المقاوم). وحديثاً، علّمنا منظّرو مرحلة ما بعد الاستعمار، مثل نيكولاس ديوركس، وجايان براكاش، أن نعتبر التواريخ الاستعمارية مهمة بالرؤى التي تمنحنا إياها في ثقافة الاستعمار، لا بسبب الحقيقة التي تنقلها[13]. هناك نوعيات من الخطاب لا نقبل

---

(١٠) حول الاستعمار الابتذالي، انظر: Edmund Burke III, «The Image of the Moroccan State in French Ethnological Literature: New Light on the Origins of Lyautey's Berber Policy,» in: Ernest Gellner and Charles Micaud, eds., *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa* (London: Duckworth, 1973), pp. 175 -199.

(١١) الاستثناء الرئيسي الذي أعرفه هو: Joseph Robin, *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871* (Lavauzelle, 1901).

(١٢) Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

حيث لم يُشر في هذا الكتاب إلى استئصال الاستعمار في الجزائر، الذي يمكن القول إنه الصراع المناهض للاستعمار الأشد تعرضاً للطعن والأكثر راديكالية في منطقة الشرق الأوسط ككل في خمسينيات وستينيات القرن الماضي (ولا إلى فرانز فانون وجان بول سارتر وهما اثنان من خصومه البارزين).

(١٣) Nicholas Dirks, ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor, MI: Michigan University Press, 1994) and Gyan Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

افتراضاتها، وعالمها الفكري لم يعُد متاحاً لنا. «الاستعماري» يبدو لنا (بسبب مزيّة إدراكنا اللاحق) متخماً بالهيمنة، والوجه الآخر لأوروبا. وبالتالي، يزعم هؤلاء المنظّرون أننا نرى التواريخ الاستعمارية وكأنها ظهرت في فضاء منفصل عن الفضاء الذي ظهر فيه التاريخ الأوروبي. لذلك، فإن التواريخ الاستعمارية تبدو لنا تواريخ مشتقّة، وليست متشكّلة بواسطة عمليات تاريخية عالمية، مثل أوروبا المعاصرة. في نظرية «الجمال النائم» للتاريخ المعاصر هذه، تكمن الواسطة في أوروبا فقط. في حين يُنظر إلى ما هو غير غربي على أنه من نوع بلا تاريخ، وممنوع تماماً من التغيير، لعيوبه الثقافية المزعومة (مثل الظلامية الإسلامية، والاستبداد الشرقي، والنمط الآسيوي للإنتاج) إلى أن يفيق نوم استغرق ألف عام يقبله الغرب. وبحسب الروايات الاستعمارية الأوروبية، وحدها دينامية أوروبا هذه التي يمكنها إحياء ما هو غير غربي[١٤]. هنا نلمس قلب التاريخ الاستعماري: إحساسه بذاته، كما لو أنه مسخّر لرسالة تقدمية حيوية، ونظرته إلى خصومه بأنهم مضلّلون أو ضالون.

بعبارة أخرى، رأى المؤرخون الاستعماريون الاستعمارَ كقوة تقدمية، وهذا أصل شرعيته. ونجد أمثلة واضحة لهذا النمط من التفكير الاستعماري في قراءتنا لتوكفيل وماركس عن الجزائر. إن طرح مسألة شرعية الاستعمار يبرز الفجوة التي تفصل عصرنا الآن عن عصر الإمبراطوريات.

ماذا قُصد بكتابة تاريخ استعماري تحت حكم الاستعمار؟ الإجابة واضحة (حتى ولو استهجنا هذا السؤال الآن)، كما أن الاستعمار ادّعى بأنه يجلب التقدم إلى المجتمعات غير الغربية. والمؤرخون الاستعماريون، أيضاً، وضعوا أنفسهم، كمشاركين في مشروع تقدمي عظيم، وتحديداً إدخال شعوب العالم التاريخَ (أو بعبارة أوضح، ضمّها إلى التاريخ التقدمي لأوروبا متوسّعة). إن ادّعاء الطبيعة التقدمية للاستعمار هو، تحديداً، ما حاولت التواريخ الوطنية القومية أن تطرحه للمساءلة: الصراع المدمّر بينها أولاً وقبل أي شيء. في نهاية الأمر، ألغيت هذه التواريخ الاستعمارية المانوية بنقيضها ـ التواريخ الوطنية التي رأت قوةً في ما تصوّرته التواريخ الاستعمارية نقصاً[١٥].

(١٤) Partha Chatterjee, *Nationalist Thought in the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books, 1986).

(١٥) Edmund Burke III, «Towards a History of the Maghrib,» *Middle East Studies*, vol. 11, no. 3 (October 1975), pp. 306-323, and Wilfrid J. Rollman, «Some Reflections on Recent Trends in the Study of Modern North African History,» in: Le Gall and Perkins, eds., *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, pp. 62-79.

والتواريخ الاستعمارية والوطنية التي اختلفت في كل الأمور تشابهت في كون كل منها مبرّرَ وجود الآخر ـ حكايات أريد منها الإشارة إلى عبرة[١٦].

كانت كتابة التاريخ الاستعماري، ولا تزال، مثار إشكاليات سياسية وفكرية منذ ظهور الحركات الوطنية، بعد الحرب العالمية الأولى، وبخاصة في منطقة شمال أفريقيا، نظراً إلى أن الموروث الاستعماري محفور بالنار والدم في الذاكرة الجمعية لسكانه. ربما لقي ما يقارب ثلاثة ملايين مواطن جزائري، ومليون مواطن ليبي (وعدد أقل، وإن كان مرعباً، من التونسيين والمغربيين) حتفهم نتيجة للغزو الاستعماري. كما أن العنف، وما تلاه من العنف المضاد الثقافي للاستعمار الأوروبي، بظهور الحركات الوطنية المغاربية في الخمسينيات من القرن الماضي، أدّى إلى مقتل آخرين أيضاً. وعقب إعلان استقلال الجزائر عام ١٩٦٢، رحل مليون أوروبي (وجميع السكان اليهود). لذلك، ليس مستغرباً، عقب الاستقلال، أن يختفي التاريخ الاستعماري، نظراً إلى اختفاء سبب وجوده من الواقع.

قبيل الانتقال إلى القسم الثاني من هذه الدراسة، أجدُ من الملائم، في هذه النقطة، أن أحاول التنبيه إلى حكم أوّلي. يزوّدنا التاريخ الاستعماري للمغرب العربي، نظراً إلى أنه يعكس قيم المجتمع الاستعماري الأوروبي وثقافته وعقليته، بمقدمة ولو جزئية للتجربة الاستعمارية لسكان شمال أفريقيا. والتواريخ الاستعمارية، التي تجهل عن قصد الوقائع التي تعلّق عليها، إنما هي انعكاسات للمجتمعات التي صاغتها. ولا جدوى في توقع أن تكون غير ذلك، وكتعبير عن حقبة تاريخية معيّنة، كانت وظيفتها الأساسية إضفاء الشرعية على المشروع الاستعماري الفرنسي، بوصفه مهمة تقدمية تاريخية عالمية. إلا أن هذه المهمة الأيديولوجية وقعت في أزمة، عقب الحرب العالمية الأولى، حين بدأ سكان شمال أفريقيا مع بروز الروح الوطنية التشكيك في شرعية المشروع الاستعماري. وطرحت الكتابات الوطنية التي ستطرق إليها لاحقاً، نفسها كنقيض للتواريخ الاستعمارية. الآن، حان الوقت لتحليل مدى إمكان كتابة تاريخ الاستعمار اليوم، ومدى أهميته.

---

(١٦) في ملخّص عام مهم لوضعية التاريخ الاستعماري، انظر: Kenneth Perkins, «Recent Historiography of the Colonial Period in North Africa: The Copernican Revolution and Beyond,» in: Le Gall and Perkins, eds., Ibid.

حيث يشير في ص ١٢١ إلى «الثورة الكوبرنيكية» الرامية إلى استئصال الاستعمار، لكنه يفشل في الطابع الاستطرادي للتواريخ الاستعمارية والوطنية.

ثالثاً: القومية: الوجه الآخر للاستعمار

أصبح من الصعب على فرنسا، بعد الحرب العالمية الأولى، الإبقاء على هيمنتها الاستعمارية على شمال أفريقيا. فالتناقضات الواضحة في النظام الاستعماري، الذي تمتع الأوروبيون بموجبه بالحقوق والامتيازات، وحُرم منها بطريقة ممنهجة السكان الخاضعون له، قوّضته بالتدريج. وهكذا، أدّى هذا النظام الاستعماري إلى تبلور تأريخ وطني مميّز في الثلاثينيات، والأربعينيات من القرن العشرين. وفي المقابل، اعتبر المؤرخون الاستعماريون أن هذا التأريخ هو «رد كتابي» ناكر للجميل في أحسن الأحوال، وخائن في أسوئها. وفي حرب التأريخ التي تلت ذلك، غدت المخاطر (السياسية والفكرية) كبيرة. وبمرور الوقت، صار في مقدورنا، الآن، رؤية أن شرعية النظام الاستعماري هي المعرّضة للطعن. وفي مسعى لتأطير الإنجازات، فضلاً عن تأطير حدود التأريخ الوطني، أسأل: ما هو نوع التأريخ الذي كتبه الوطنيون، وإلى أي درجة يختلف عن أنماط الكتابات التأريخية الاستعمارية؟

ببروز الحركات الوطنية القوية في المغرب العربي، في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وقرب نهاية النظام الاستعماري، اشتدت المعارك المتصلة بالتأريخ. على سبيل المثال، الصراع حول الماضي الاستعماري، في شمال أفريقيا، وصل إلى نتيجة مُرّة وقاسية في الثورة الجزائرية. فقد فنّدت مصنفات مثل علّال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**؛ ومحمد الأشرف، **الجزائر: أمة وتاريخ**؛ والحبيب بورقيبة، **تونس وفرنسا**؛ حيث رفضت نقطة بنقطة، مقولات المؤرخين الاستعماريين الفرنسيين، وعرضت الاستعمار من وجهة نظر محلّية[١٧].

وإذا رأى المؤلفون الاستعماريون الفرنسيون أن فرنسا حاملة لواء التقدم، وأن المقاومين رجعيون ظلاميون، فقد روى الوطنيون قصة رأوا فيها فرنسا الاستعمارية محتلة وظالمة، والجزائري مدافعاً نبيلاً عن حياته وتراثه الثقافي.

في كتابات علال الفاسي الكلاسيكية، عن التاريخ الوطني، نجد مغرباً أُخضع بقسوة، من خلال نظام إمبريالي دينامي غربي، حتى ظهور حزب الاستقلال[١٨]. ويسند

(١٧) 'Alāl al-Fāsi, *The Independence Movements in Arab North Africa*, translated by Hazem Zaki Nuseibeh (Washington, DC: American Council for Learned Societies, 1954); Mohamed Lacharef *Algerie: Nation et histoire* (Paris: Maspero, 1965), and Habib Bourguiba, *La Tanisie et la France* (Paris: Julliard, 1954).

(١٨) Al-Fāsi, Ibid.

علّال الفاسي أدواراً ثانوية فقط إلى الطبقات الدّنيا، وسكان الأرياف، ويعرّف الإمبريالية في إطار سياسي، لا في إطار اقتصادي. وبالمثل، تمثّل الجزائر المستعمَرة، بحسب وصف الأشرف، الصورة المعكوسة للجزائر التي حكى عنها المؤرخون الاستعماريون الفرنسيون، بإبدالهم السلبيات بإيجابيات(١٩).

ويرى مبارك الملي، وهو من أوائل الوطنيين الجزائريين، أن أهداف التأريخ الوطني واضحة: «التأريخ الوطني هو مرآة الماضي، والسلّم الذي نصعد منه إلى الحاضر، والدليل على وجود الشعب، والكتاب الذي فيه سجلت قوته، ومكان إعادة انبعاث الوعي ومنطلق تقدمه»(٢٠).

والتأريخ الليبي أشبه ما يكون بذلك: قارن عمل إنريكو دي ليون استعمار شمال أفريقيا الذي يعكس صورة استعمار إيطاليّ عطوف جعل من جلب التقدّم لليبيا غارقة في ظلام الجهل، بالرواية الوطنية لـ روث فيرست التي تعكس نقيضاً مناسباً(٢١).

وتقدم لنا حرب استقلال الجزائر أحد الأماكن في العالم الثالث، حيث ترابطت التواريخ الوطنية مدة من الزمن على شكل مشروع مرتبك، وهو تجريد التأريخ من روايات الاستعمار(٢٢). سعى هذا المشروع الوطني الخجول إلى وضع أساس لاستئصال الوجود الاستعماري من الماضي الجزائري. ويؤكد فانون في المعذبون في الأرض الرؤية الثورية التي تتخلل كثيراً من المصنفات الوطنية في تلك الحقبة(٢٣).

---

(١٩) Mostefa Lacheraf, *Algérie: Nation et société* (Paris: Maspero, 1968).

(٢٠) ورد في: Houari Touati, «Algerian Historiography in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: From Chronicle to History,» in: Le Gall and Perkins, eds., *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, p. 90.

(٢١) Enrico de Leone, *La Colonizzatione del Africa del Nord* (Padua: Cedam, 1960), and Ruth First, *Libya: The Elusive Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

انظر: عمر علي بن إسماعيل، انهيار حكم الأسرة القرمانلية في ليبيا، ١٧٩٥ ـ ١٨٣٥ (طرابلس: مكتبة الفرجاني، ١٩٦٦)، و Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization and Resistance, 1830-1932* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994).

لمناقشة حول التأريخ الليبي الجديد، انظر: Michel Le Gall, «Forging the Nation-State: Some Issues in the Historiography of Modern Libya,» in: Le Gall and Perkins, eds., Ibid., pp. 95-108.

(٢٢) للاطلاع النزاع بشأن التاريخ الجزائري، بالإضافة إلى: Lacheraf, *Algérie: Nation et société*; Yves Lacoste, Andre Noushi, and Jean Prenant, *L'Algerie, Passe et Present: Le Cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle* (Paris: Editions sociales, 1960), et Mohamed C. Sahli, *Decoloniser l'histoire: Introduction à l'histoire du maghreb* (Paris: Maspero, 1965).

(٢٣) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Evergreen Books, 1968).

كما أن الفصل المعنون «The Pitfalls of National Consciousness» هو بمثابة نقد حاد للقومية.

وفي أماكن أخرى في المغرب العربي، شهدت المرحلة الأولى من الاستقلال تطور مدارس تاريخية وطنية شدّدت على أوجه الاستمرار بين التواريخ التي سبقت الاستعمار والتواريخ التي تلته، لتأكيد حجم العقبة التي يمليها الاستعمار. فقد شدّدت على العنف الذي صاحب الغزو الاستعماري، واستيلاء الأوروبيين غير المشروع على الموارد، ووقع النظام الاستعماري على مستوى معيشة السكان الأصليين[24]. وعلى الرغم من إنجازات التأريخ الوطني الكثيرة في تصحيح الصورة المشوّهة للمجتمع المغربي، فقد بقي أغلب هذا التاريخ خالياً من التعقيد مثل التواريخ الاستعمارية، التي حلّ محلها. وعلى الرغم من إنجازات التاريخ الوطني في تصحيح الصورة المشوّهة للمجتمع المغربي، فقد بقي أغلب هذا التاريخ خالياً من التعقيد مثل التواريخ الاستعمارية التي حلّ محلها. ويمكن للمرء التأكيد أن وظيفته الرئيسية كانت إشعار القارئ (المفترض أنه مواطن) بجلال التاريخ المشترك للشعوب وصراعاتها: التاريخ كدرس في التربية الوطنية.

وكما التواريخ الاستعمارية التي حلّت محلها، كانت التواريخ الوطنية روايات تقدمية، ووجودها يفترض سلفاً تراتبية ما قبل الاستعمار، والاستعمار، وما بعد الاستعمار (وبالتالي البطلان الذاتي لرواية الاستعمار). ومع أن التواريخ الوطنية في تلك الحقبة زعمت أنها تتحدّث باسم الشعوب، نجد أن أغلبها مال إلى وجهات نظر النخب الحضرية، وهمّش سكان الأرياف، والنساء، والأقليات الإثنية. وبطبيعة الحال، تجاهلت هذه الكتابات التاريخية الوطنية المغاربية دراسة المستوطنين الأوروبيين. وبينما رأى المؤرخون الاستعماريون الأوروبيون أن الماضي، ما قبل الاستعمار، هو زمن برابرة (بمعناه الأولي، وكذلك الثانوي)، فقد اعتبره الوطنيون جنّة عدن التي يتوقون إلى الرجوع إليها (وزعم البعض أنه لولا تدخل الاستعماريين لتعصرنوا وتطوروا هم أيضاً). وبالتالي، تقودك التواريخ الاستعمارية والوطنية، على السواء، إلى رؤية متجانسة ومختزلة لكل من الذات والآخر، أو أوروبا، أو «المستوطن» إزاء «الإسلام»، أو «الساكن الأصلي».

لكن لكي نؤرخ الانتقال من الاستعمار إلى القومية، أو الوطنية، بشكل شامل، نحن بحاجة إلى وضعه كمقابل لخلفية التحوّل العشوائي، الذي جلبه عصر التنوير

(٢٤) للاطلاع على الحكم الأولي، انظر: David C. Gordon: *North Africa's French Legacy, 1954-1962* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), and *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971).

الأوروبي، الذي قوّض الاعتقاد بأن نظام الحكم السالف باق ويسوّغه الدين. إن «تحرر العالم من الوهم» (بحسب تعبير ماكس فيبر) أزال الغشاوة عن عيون الرجال، سامحاً لهم بأن يروا، لأول مرة، البشر وهم يصنعون تاريخهم بموجب عمليات يمكن معرفتها[٢٥].

لقد قدّم الأوروبيون أنفسهم إلى الشعوب المستعمَرة (كما فعلوا مع مواطنيهم) على أنهم أهل العلم، والعقلانية، والتقدم، وأعداء الدين، والشعوذة، والتخلّف. هنا، يجب أن نتذكر أن صورة الاستعمار كانت مقنعة، إلى حدّ بعيد، في عصره، ليس لدى الغالبية العظمى من الأوروبيين فقط، بل، أيضاً، عند بعض السكان الأصليين من أهالي المستعمرات[٢٦]. لكن في وسعنا التوسع في الاستعارة اللغوية في عبارة «التحرر من الوهم» التي استخدمها فيبر. فالاعتقاد أن أوروبا مصدر كل الإرادات الفاعلة يمكن اعتباره أحد صور السحر أو الإرباك. عند هذه النقطة، يبدو التاريخان، الاستعماري والوطني، متداخلين. لكننا ما زلنا بحاجة إلى تحديد مقدار هذا التداخل، إذ إن كليهما يرجع إلى فكر ما بعد عصر التنوير، حيث يظهران كمراحل متتابعة لرواية تاريخية عالمية ـ مسيرة الحرية من الثورة الفرنسية وحتى الآن. وكما أسلفنا، تصف هذه المراحل طريقة تطبيع الأوروبيين الوضع الاستعماري، وبتقسيم العالم إلى أوروبا وما عداها، تقدم هذه الرواية تفسيراً وتبريراً لـ «تخلّف» غير الأوروبيين، أي أن التاريخ نبع في الغرب، ثم انتقل إلى ما سوى الغرب على شكل استعمار (بل إن ماركس اعتبر الدور التاريخي الذي اضطلعت به بريطانيا في الهند تقدمياً ـ تصدير الجدل إلى الهند، وبالتالي إدخال التغيير في مجتمع كان جامداً حتى ذلك الحين)[٢٧].

في سبعينيات القرن العشرين، قدّمت الروايات التي تحكي عن التبعية، وبالذات في كتابات أندريه جوندر فرانك، وسمير أمين، طرحاً، برغم التركيز على الاقتصاد بدل السياسة، يعيد نفس نمط التفكير السابق، حيث العالم غير الغربي وجد في حيّز موازٍ ومنفصل، إلى أن دمجت الإمبرياليةُ الغربية، بشكل قاس، هذه المجتمعات في التاريخ العالمي، ووضعتها في موقع تابع وضعيف، في تقسيم العمل العالمي الجديد. لكن من

---

(٢٥) Marcel Gauchet, *Le Désenchantment du monde: Une historie politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

(٢٦) Turin, *Affrontements culturels dans Algérie colonial: Ecoles, medecine, religion,*
حيث يعدّ هذا الكتاب هو أفضل تحليل لدينا حول القضية الجزائرية.

(٢٧) Shlomo Avineri, ed., *Marx on Colonialism and Modernization* (Garden City, NY: Doubleday, 1968).

الإنصاف أن نذكر أن منظّري مدرسة التبعية، في السبعينيات من القرن الماضي، كتبوا في لحظة تاريخية مختلفة، وسعوا إلى تفسير أسباب وطريقة فشل ظهور ثمار الاستقلال عقب زوال الاستعمار[٢٨].

القسم الباقي، من هذا البحث، سيتناول بعض الإشكالات المرتبطة بالرواية المقبولة وطنياً، التي سنرى أنها ليست أكثر إرضاءً من الرواية الاستعمارية.

إحدى نقاط البدء هي باستطلاع أوجه قصور التاريخ الوطني في مناقشته للمقاومة التي سبقت الاستعمار، بما أننا نعتقد أن القومية صاغها، جزئياً، إحساسنا بسياسات مجتمع ما قبل الاستعمار (الذي صاغته هو الآخر طريقة فهمنا للمقاومة التي سبقت الاستعمار). هل كانت المرحلة التاريخية، قبل الاستعمار، مجرّدة من المعنى السياسي، تعبيراً لجوهر ثقافي تقليدي ما؟ أم أنها كانت مليئة بالسياسة، في حدّ ذاتها؟ يُدرج جلّ الكتابات الوطنية التاريخية الأصوات المتنافرة للاحتجاجات التي سبقت الاستعمار في رواية وكنية نخبوية رئيسية، ويجد صعوبة في الإقرار بالإرادات الفاعلة للجماعات من غير النخب. أما بالنسبة إلى أغلب المؤرخين الوطنيين، فقد كانت الصراعات الاجتماعية الداخلية (وليس المقاومة التي سبقت الاستعمار أو النزاع داخل النخب) بمثابة فضيحة.

بدأتُ أعي الطرق السردية الوطنية المغاربية، التي كوّنت طريقة فهم الماضي التاريخي قبل الاستعمار، عندما كنتُ في بداية التفكير عن إشكالية أطروحتي للدكتوراه. لقد أشرت فيها إلى حركات الاحتجاج المغاربية، قبيل الاستعمار، وكأنها بدايات جنينية للحركة القومية الوطنية. ولكن، بهذه الإشارة، أدركت، في ما بعد، أنني أدرجتها، عن غير قصد، في الرواية الوطنية المغاربية التي لم تسمح بالتعبير عن أصوات غير أصوات النخب الحضرية المغاربية، لمرحلة ما قبل الاستعمار. ولكن، أيضاً، أدركتُ، في تحقيقي لتلك المرحلة، أن حركات المقاومة والاحتجاج المراكشي، في الفترة الاستعمارية، لم تكن ضد الفرنسيين فقط، بل ضد النخبة المحلية أيضاً.

وتأكدت في تفكيري الصورة السطحية الأيديولوجية الفرنسية عما يدعى فوضى وهوس الدهماء في مراكش. على سبيل المثال، يجد السيد علّال الفاسي في حركات،

---

(٢٨) للحصول على أمثلة، انظر: André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1970), and Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development* (New York: Monthly Review Press, 1977).

مثل: «أبو حمارة»، و«الحَفْظية»، و«تمرد جنود المخزن في فاس سنة ١٩١٢»، و«حركة الهبَّة الدينية»، أو «نهاية العالم» حركات شجاعة، ولكن بلا أهمية سياسية. وكذلك يكرر المؤرخ عبد الله العروي في كتابه الأصول الثقافية والسياسية للقومية المغربية الرأي نفسه في هذه الحركات[٢٩].

وفي كتابي مقدمة للحماية الفرنسية في مراكش، قدّمتُ تفسيراً آخر يعطي هذه الحركات تركيباً معقّداً، لاختلاف الأجندة الاجتماعية لهذه الحركات في مواجهة الدولة المخزنية المراكشية[٣٠]. وبالتالي، كانت هذه الحركات تعبيرات عن الجماعات المحلية، والظروف السياسية، بالإضافة إلى التلاعبات السياسية للنخب. أما الدراسات الأخرى عن حركات الجهاد الريفي، والاحتجاج الاجتماعي الديني، التي قام بها باحثون آخرون، مثل روس دون، وجوليا كلانسي سميث، وعلي عبد اللطيف أحميدة، وهشام القروي، فقد وصلت، جميعها، إلى خلاصة تفيد بأن هذه الحركات، التي يُفترض أنها سياسية، كانت في الواقع سياسية إلى أقصى الحدود[٣١].

السؤال الآن: ما هي أهمية هذا التفسير الذي وصلنا إليه، في فهم مسألة الاستعمار والقومية؟ أعتقد أنه عظيم الأهمية، فهو يفترض من ناحية أن كل الحركات السياسية ذات طبيعة سياسية (بدل حصر مفهوم السياسي في جهة واحدة فقط: الفرنسيين أو الوطنيين)، والقول إن مجتمع ما قبل الاستعمار كان سياسياً يعني أنه مجتمع معقّد، وحيوي، وليس ثابتاً، أو جامداً في أنماط سلوكية عمرها ألف عام. بالإضافة، هذا التفسير الجديد يقتضي، ضمناً، أن الغزو الاستعماري كان عملية سياسية، وليس صراعاً مانوياً بين قوى النور والظلام. وقد تصارعت الجماعات المحلية وتنافست مع بعضها البعض، وفي الوقت نفسه، ضد هيمنة الاستعمار. وأزعم، بشكل محدد، أن دراسة المقاومة في مجتمع ما قبل الاستعمار، يقدّم تصحيحاً للفكرة السائدة بأن المجتمع الريفي، أو البدوي، لم تكن له إرادة فاعلة، وكان خاضعاً، بشكل شامل، لهيمنة القادة القبليين.

---

(٢٩) Abdullah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain* (Paris: Maspero, 1977).

(٣٠) Edmund Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976).

(٣١) Ross E. Dunn, *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism, 1881-1912* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978); Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996); Ahmida, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization and Resistance, 1830-1932*, and Hachemi Karoui and Ali Mahjoubi, *Quand Le vent s'est levé à l'ouest: Tunisie 1881-Impérialisme et Résistance* (Tunis: CERES, 1983).

وفي ضوء هذا الفهم الجديد، تصبح المرونة والمهارات السياسية لقادة مثل عبد القادر الجزائري، بطل المقاومة الجزائرية، في الحدّ الأدنى، بمثل أهمية بسالته العسكرية، أو حماسته للجهاد(٣٢).

بطبيعة الحال، كان للمجتمع الاستعماري أيضاً سياساته: سياسات متصلة بالعلاقات بين القبائل والجماعات، والسياسات الطبقية الداخلية، والسياسات المتصلة بالجذر، ودقائق السياسات المتصلة بالحياة اليومية. لكن نادراً ما اعترفت التواريخ الوطنية بتدخلها لصالح بعض المصالح، وضد مصالح أخرى، أي أن لها دورها السياسي المهم في حدّ ذاته. وخلال مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، ربما كان يسهل القبول بهذا التبرير في الظاهر، إلى جانب فكرة أن الوطنيين خدم للشعب بنكران ذات. لكن ذلك لم يعُد عرضاً غنياً عن البيان منذ الاستقلال؛ فبعد أن وصلت النخب الوطنية إلى السلطة، تبيّن أنها ليست أقل فساداً ووحشية من المسؤولين الاستعماريين الذين حلّت محلهم، ربما بسبب سياسة فرّق تَسُد التي مارسها الاستعمار الأوروبي، وما زالت عالقة في الذاكرة التاريخية المغاربية. وواجه المؤرخون الوطنيون، حيال هذا الموضوع، صعوبات في استيعاب وتقبّل شرعية التعدّدية في المصالح والتنافس داخل الجسم السياسي، لذلك كانت التواريخ الوطنية سريعة في وصف المتمردين السياسيين والإثنيين بالأعداء(٣٣).

برز، مؤخراً، نقد إسلامي للوطنية يدين، بشكل قاس، الحكومات العلمانية الحاكمة بعد الاستقلال، ويشدّد على أجندة أخلاقية إسلامية. ووصف بعض المراقبين بروز سياسات إسلامية بأنه تراجع عن القومية، إن لم يكن صعوداً لجوهر ديني بدائي. ولكنني، في دراسة حديثة، قارنتُ ظهور الحركات الوطنية، أو القومية، والإسلام السياسي في الشرق الأوسط، بالتشديد على الروابط بين التحولات العشوائية والسياسية من جهة، وطرق اشتقاق خطاباتهما من فكر عصر التنوير من جهة أخرى. وفي نهاية المطاف، أقترح أننا بحاجة إلى التحقيق في وجهات نظر عصر التنوير في الدين ـ الذي اعتُبر عدو التقدم والتطور ـ لفهم الطرق التي من خلالها نفهم مزاعم الإسلاميين

(٣٢) انظر مناقشة الحاسمة: John King, «Abd al-Qadir: Nationalist or Theocrat?,» *The Journal of Algerian Studies*, vol. 2 (1977), pp. 62-80.

(٣٣) إن الدراسات النقدية القومية حول حزب المؤتمر في الهند مكشوفة. انظر: Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism* (Delhi: Oxford University Press, 1994) and Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

اليوم[٣٤]. أما الذي يبرز من هذا النمط من التفكير، من وجهة نظري، على الأقل، فهو الأهمية البالغة للتعليل في التحولات المتتالية من الاستعمار إلى القومية، ثم إلى الاتجاهات السياسية الإسلامية.

اليوم، تكوّنت وجهة نظرنا بوعينا بوجود إرادات إنسانية، وعلاقات سلطوية متنافرة ـ ليس بين النخب الاستعمارية وحسب، بل بين النخب المحلية والجماعات الثانوية، والرجال والنساء، وأبناء الحضر، وأبناء الريف، وعلاقات الهيمنة والخضوع (الديني واللغوي) بين الإثنيات. ومن المغري القول إن الكتابات التاريخية لمرحلة ما بعد الاستعمار تختلف عن نظيرتها القومية والاستعمارية، من ناحية أن الأخيرة متجانسة وغائبة، بينما تواريخنا متفطنة للضحايا المتعدّدين والإرادات الفاعلة المتعددة. نحن واعون بأن المقاومين والقوميين كانت لديهم أجندات سياسية، وكانوا متنافسين سعوا إلى حرمان بعضهم البعض من الموارد، وكانت بينهم حسابات أرادوا تصفيتها. وبهذا المعنى لم يفلح الاستعماريون ولا القوميون في الإخلاص لرواياتهم التقدمية، وقد فضحتهم مصالحهم الخاصة. ويجب أن نتذكر، على سبيل المثال، صراع الأمير عبد القادر الجزائري مع الحركة الصوفية التيجانية، أو الحفظية في صراعها مع الأعيان، والفئات الدنيا، في مدينة فاس في الفترة ١٩٠٧ ـ ١٩٠٨، والدوافع السياسية لدور جبهة التحرير الوطني في تصفية «الخط الأحمر» في وادي الصمام عام ١٩٥٦، حين وشت جبهة التحرير بمجموعة فدائية شيوعية معادية للاستعمار إلى الجيش الفرنسي[٣٥]. ووصف الصراع من أجل الاستقلال، بشكل غير مناسب، على نحو متزايد، بأنه تاريخ مقاومين ومتعاونين، ووضع الاستعمار بأنه وضع مهجّنين ومهمّشين. وهذا ما أريد ان أركّز عليه، في الجزء الأخير من هذا البحث.

رابعاً: كتابة تواريخ الاستعمار اليوم

تصف الملاحظات السابقة، عن العلاقة بين الكتابات التاريخية الاستعمارية والوطنية، زمناً ارتبط فيه كل منهما بقوى سياسية وعشوائية واسعة النفوذ، تجعلهما

(٣٤) Edmund Burke III, «Orientalism and World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century,» *Theory and Society*, vol. 27, no. 4 (August 1998), pp. 489-507.

(٣٥) حول هذه الأمثلة الثلاثة، انظر: Raphael Danziger, *Abdal-Qadir and the Algerians* (New York: Holmes and Meier, 1977), chap. 7; Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912*, chap. 6, and Emmanuel Sivan, *Communisme et Nationalisms en Algerie 1920-1962* (Paris: Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1976), pp. 236-237.

من منظور مسانديهما، «طبيعيين» على نحو غني عن البيان. وقد أرّخت الصيغ الثنائية للتواريخ الاستعمارية والوطنية، بظلال كبيرة على طرق كتابة التاريخ، في مرحلة ما بعد الاستعمار. وكنتيجة لذلك، نميل نحن إلى النظر إلى شمال أفريقيا، بعد الاستقلال، من خلال عدسات النضال من أجل الاستقلال الذي يتكوّن من تواريخ متوازية (استعمارية، ووطنية) تتميز بالمثل بالتجانس والجوهرية. فمن ناحية، رأى المؤرخون الاستعماريون الأوروبيون أن الغزو الاستعماري لشمال أفريقيا نقطة انطلاق لدمج المغرب في التاريخ المعاصر. ومن ناحية أخرى، تخيّل الوطنيون، الذين اعتبروا أن نجاح الصراع المناوئ للاستعمار استعادة لشمولية الماضي الوطني، ومستقبل الدول المستقلة، أيضاً، بأنه مرتبط بحكايات الحداثة ذات التوجه التقدمي. وربما نسأل: ما هي تبعات هذه الاعتبارات والافتراضات وتأثيرها في كتابة تواريخ ما بعد الاستعمار، في بلدان المغرب العربي؟

لتوضيح ما هو على المحكّ، لننظر، على سبيل المثال، في بعض النقاشات الحديثة عن الثقافة السياسية في المغرب، التي جرت في إطار التشديد على «مغربية» الثقافة والسياسة المغربيتين، واستثنائية التراكم التدريجي لطبقات المشروعية السياسية، اعتماداً على الانتساب إلى الشجرة النبوية، والجهاد، والأفكار الصوفية المختلفة عن السلطة الكاريزمية. هذا الفهم الثقافي، ركّز على فكرة الاستمرارية في تاريخ المغرب الأقصى الحديث والماضي، وليس انقطاعاته[٣٦]. نلاحظ، هنا، نقطة تطابق النظرة المغربية لنفسها، مع الاتجاهات الغربية المرتكزة على نظرية التحديث. كلاهما يفترض أن عجلة التاريخ ثقافية، وداخلية الأصل. لكن تبرير هذا التفكير ليس واحداً: المثقفون المغربيون يشدّدون على جذور الثقافة السياسية، بغرض تمييز تاريخهم من تواريخ الآخرين[٣٧]. ومن جانب آخر، فإن الباحثين الغربيين الذين يستمدّون تفكيرهم، في هذا الموضوع، من ثنائية التقاليد/ الحداثة، لنظرية التحديث، يرون السياسة المغربية، أيضاً، الأنسب، كونها متجذّرة في تاريخها الثقافي الداخلي، لتقديم المغرب كحالة

---

(٣٦) انظر من بين الأعمال الأخرى: John Waterbury, *Commander of the Faithful* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970); Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969); Elaine Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York: Columbia University Press, 1989), and John P. Entelis, *Culture and Counterculture in Moroccan Politics* (Boulder, CO: Westview Press, 1989).

(٣٧) انظر بعض الأمثلة: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain*, et Abdallah Hammoudi, *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997).

تحديث ناجحة. وفي حين يعترف الاتجاهان بحقيقة التغيير (متجسّداً في حقب ما قبل الاستعمار، والاستعمار، وما بعد الاستعمار المتعاقبة)، فقد اختارا تسليط الأضواء على أمر مهم هو الاستمرارية الثقافية، واستمرار التقطيع، والنظم الرمزية للشرعية، و/أو الهيمنة[٣٨]. لكن الدولة المغربية المعاصرة ليست تجسيداً أكبر للمخزن القديم، إذ كانت سلطة المخزن القديم ضعيفة، لذلك فإن في استطاعة الدولة المغربية المعاصرة بسط سلطتها على كامل التراب الوطني، وضبط الرأي العام، وتوجيهه، والتدخل، بقوة، في المجتمع حيثما تشاء. وعند النظر من هذه الزاوية، نجد أن تاريخ المغرب المعاصر يتميز بانقطاع جذري عن ماضيه السابق للاستعمار، وأن ثقافته عصرية، وليست تقليدية.

إن ثقافة المغرب عصرية كونها ثمرة تراكم معقّد لممارسة ثقافية غير متجانسة، تأثرت، بقوة، بالتنوير الأوروبي، ولكنها تكوّنت، أيضاً، بالمشاركة في اقتصاد عالمي معولم، وفي النظام الرأسمالي والنظام الدولي. إن فقدان الذاكرة الانتقائية، لدى الباحثين، في موضوع الرعاية التي انتقل في كنفها المغرب إلى الحداثة، مذهل على نحو لافت[٣٩].

تمّ النظر، أيضاً، إلى الكتابات الاستعمارية الفرنسية عن الجزائر وتونس، أساساً، من خلال عدسات القومية التي تركّز على الماضي. على سبيل المثال، المؤرخ الفرنسي أغرون يقدّم تفسيراً ليبرالياً عن إعادة التكوين المحلي للجزائر المستعمَرة، وهو تفسير لا يزال الأول في نوعه، من وجوه عدة، في هذا النوع من كتابة التاريخ، ونجده في العديد من أطروحات الدكتوراه الفرنسية، عن المرحلة الاستعمارية، التي أنجزت في العقد التالي للاستقلال[٤٠]. صحيح أن الجزائريين، في هذه الكتابات الليبرالية الفرنسية، قد أخذوا مآخذ الجدّ، ولكن الأهم في الواقع هو قلق الليبراليين من الأسباب التي أدّت

(٣٨) كما أن هذا هو واقع الحال بالطبع كون المملكة المغربية بقيت منذ استقلالها في منأى غالباً عن الحروب المديدة والثورات والاضطرابات السياسية التي مزّقت مجتمعات الشرق الأوسط الأخرى. وبهذه الطريقة قُدّر للمملكة المغربية في آخر المطاف أن تكون إلى حدّ ما دولة فريدة في المنطقة الثقافية الإسلامية العربية على الأقل.

(٣٩) انظر على سبيل المثال ثلاثة مجلدات ضخمة من أطروحة: Daniel Rivet, *Lyautey et l'Institution du Protectorat Francais au Maroc, 1912-1925* (Paris: Harmattan, 1988).

لكنّ ريفيت لم يبذل جهداً يُذكر لمعاينة وقْع الإرث الاستعماري على الدولة المغربية المعاصرة.

(٤٠) Charles Robert Ageron, *Les Algériens Musulmans et la France, 1871-1919* (Paris: Presses Universitaire de France, 1968).

انظر أيضاً من بعض الأمور الأخرى: André Nouschi, *Naissance du Nationalisme Algérien* (Paris: Editions Minuit, 1971), et Annie-Rey Goldzeiguer, *Le royaume arabe* (Algiers: SNED, 1977).

إلى تبدّد حلم التعايش العرقي في الجزائر. وفي ما يختصّ بتاريخ المحمية التونسية، باستثناء مقال مهم للمؤرخ الفرنسي الليبرالي تشارلز أندريه جوليان، الذي يعيد التحقيق في سياسات بداية القرن العشرين، بطريقة مزدوجة التركيز على نحو مميّز، إلا أننا لا نجد إلا قلة من الدراسات الاستعمارية التي ترقى إلى مستوى الكتابات عن الجزائر(٤١). حتى إنه في التاريخ الاستعماري الليبي أكثر شُحّاً(٤٢)، إذ نلاحظ غياب طرح إشكاليات جديدة، عن المرحلة الاستعمارية، أو إعادة تخيّل علاقة الماضي الاستعماري بالمرحلة التي سبقته، أو المرحلة التي جاءت بعده. ولو اقتصرنا على عكس إيجابيات وسلبيات التواريخ الاستعمارية، سنصل إلى روايات التقدم القديمة عينها، من دون إعادة نظر في التجربة الاستعمارية، بتعقيداتها وتناقضاتها، باستثناء مكانتها في قصة الحداثة. وليس هناك، حتى الآن، عمل عن تاريخ شمال أفريقيا بالعمق النظري لأعمال مهمة مثل استعمار مصر لتيموثي ميتشل، أو مجموعة الدراسات الهندية الثانوية(٤٣).

تاريخُ مَنْ تاريخٌ استعماري؟ هل هو تاريخ مشترك؟ أم هو تاريخ بمنظورين يتجاوز أحدهما الآخر، ولا يلتقيان؟ تلامس هذه الأسئلة جوهر ضعف مركزي في نظرية المؤلفات في حقبة ما بعد الاستعمار. فإذا تمكنّا، فقط، أن نفهم الاستعمار كثقافة، وأن تلك الثقافة هي ثقافة عنصرية فقط، سيكون هذا التاريخ خالياً من المعنى. هناك مخرج لهذا المأزق، وهو التاريخ الثقافي، وبخاصة تاريخ المواقف الذي، من خلاله، يؤخذ الفقراء والضعفاء، في المدن والأرياف، على محمل الجدّ. وهناك بعض الاستكشافات الأولية التي تسير بموازة هذه الخطوط. لنفكر، على سبيل المثال، بالمعجزة الصغيرة لـ جويل بهلول، في دراستها الحديثة في أركيولوجيا، أو علم آثار ذكرى عائلات مسلمة/ يهودية، في مدينة سطيف الجزائرية. العائلات اليهودية هاجرت، منذ فترة طويلة، إلى فرنسا، ولا تزال العائلات المسلمة، التي أقامت في

= هناك استثناء مهمّ وهو عمل جون كلود فاتين الذي بذل فيه محاولة شجاعة، وإن بقي تحت تأثير اللحظة الوطنية، لنقد الأدبيات التاريخية الاستعمارية (ولإعادة النظر فيها بدرجة معيّنة). انظر: Jean-Claude Vatin, *L'Algérie: Histoire et Politique* (Paris: Presses de Sciences Po, 2012).

(٤١) قارن بـ: Charles-André Julien, «Colons francais et jeunes tunisiens,» *Cahiers de Tunisie* (1971), and Béchir Tlili, *Les Rapports culturels et ideologiques entre l'Orientet l'Occident, en Tunisie au XIXème siècle (1830-1880)* (Tunis: Universite de Tunis, 1974).

(٤٢) بالإضافة إلى أحميدة الوارد سابقاً، انظر: Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

(٤٣) Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), and Gyan Prakash, «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism,» *American Historical Review,* vol. 99, no. 5 (December 1994).

المساكن المتعددة العائلات موجودة هناك. إن دراسة بهلول التي جاءت لدراسة التاريخ الشفاهي، توصّلت إلى فيض من الذكريات، وأعادت ربط هذه العائلات. يبدو (على الأقل بالنسبة إليّ)، أيضاً، أن هذه الدراسة تفتح المجال لإعادة قراءة تاريخ العلاقات اليهودية ـ الإسلامية، التي كان يعتقد في الماضي أنها دُرست وحسمت[٤٤].

جوليا كلانسي ـ سميث، المؤرخة الأمريكية، المتخصّصة بالتاريخ الصوفي، في الجزائر وتونس، تقدّم أيضاً، إبّان المرحلة الاستعمارية، تأريخاً ثقافياً بديلاً. كما أن دراسة كلانسي ـ سميث للصراع المعقّد على قيادة زاوية الهامل في الجزائر، خلال القرن التاسع عشر، بين بنت شيخ الزاوية الراحل وأحد أقرباء الشيخ المذكور من جهة، والسلطات الاستعمارية الفرنسية من جهة أخرى، تبيّن أن الكشف الدقيق من جانب كلانسي ـ سميث للطرق التي اتبعها المطالبون المختلفون في توظيف النظام الاستعماري الفرنسي بما يخدم مصالحهم، يأخذنا إلى ما هو أبعد كثيراً من الثنائية العرقية للخطاب الاستعماري[٤٥].

مثال آخر على الاتجاهات البديلة، وهي واحدة في الدراسات المغاربية، هو أطروحة المؤرخ المغربي إدريس مغراوي عن المجندين المغربيين في الجيش الاستعماري الفرنسي. هنا مثال للتاريخ المشترك. بالتركيز، وجمع التاريخ الشفهي للمجندين المغربيين، عاين مغراوي فصلاً صعباً في التاريخ المغربي. ففي النهاية، فُرض النظام في المغرب بواسطة جنود مغربيين، في الجيش الفرنسي، وليس بجنود أوروبيين فرنسيين، غالبية جنود «فرنسا الحرّة» الذين حرّروا مارسيليا عام ١٩٤٤، وكانوا مجنّدين مغربيين في الجيش الفرنسي، وكذلك، غالبية «الجنود الفرنسيين» الذين استسلموا في معركة ديان بيان فو عام ١٩٥٤ في فييتنام (بمن فيهم محمد أوفقير). كيف نفهم تاريخ هؤلاء الرجال، وتاريخهم؟ هل هم متعاونون مع الاحتلال؟ لكن، ما العمل إذا أدركنا حقيقة أن معظم هؤلاء المجنّدين أرغموا على الالتحاق بالجيش الفرنسي، بعد أن أنزل بهم الفرنسيون هزيمة عسكرية؟ ما العمل في مواجهة حقيقة أخرى، وهي أن هؤلاء المجنّدين شكّلوا نواة «جيش التحرير» المغربي الذي برز في عام ١٩٥٥؟ ونظراً

---

(٤٤) Joelle Bahloul, *The Architecture of Memory* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), and Avram Udovitch and Lucette Valensi, *Juifs en Terre d'Islam: Les Communautés de Djerba* (Paris: Editions des archives contemporaines, 1984).

(٤٥) Julia Clancy-Smith, «The Shaykh and His Daughter: Coping in Colonial Algeria,» in: Edmund Burke III, *Struggle and Survival in the Modern Middle East* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), pp. 145-163.

إلى عدم اعتراف فرنسا والمغرب بهؤلاء المجندين إلا كرهاً، يذكّرنا هؤلاء المجنّدون بأمر متعلق بالاستعمار، لا تلحظه صيغ المستعمِر/ المستعمَر الثنائية. وكلما أطلنا النظر، زادت غرابة مظهر ثقافة الاستعمار، وضَعُف القبول بالتواريخ ذات وجهات النظر المزدوجة.

إن المخاطر الفكرية والسياسية لهذا المشروع كبيرة. وما لم نُعد تخيّل تاريخ الاستعمار من منطلق كونه قائماً بذاته، عدا الروايات ذات التوجه التقدمي السائدة إلى الآن، لن نقدر على امتلاك فهم فكري عميق للتواريخ التي كُتبت بعد حقبة الاستعمار.

وإذا مُحي الماضي الاستعماري من الذاكرة (كما هي الحال في أغلب التواريخ)، باستثناء حقبة القمع والمقاومة، لن نكون في وضع مواتٍ لفهم مؤسسات الدول الحديثة في المنطقة، ولا التسويات والمساومات السياسية المعقدة التي، بواسطتها، نُظمت الحداثة ودامت. فذلك يؤثر، أولاً وقبل أي شيء، في طرق فهمنا للتيار الإسلامي والمشهد الثقافي الذي ازدهر فيه. إن إعادة كتابة تاريخ الاستعمار تعني مواجهة تعددية جذور الحداثة، بما في ذلك التيار الإسلامي كأحد تجلياتها (بناء على وجهة النظر هذه، يظهر أن «المستأصلين» الجزائريين المعاصرين، أحفاد الجنرال بوغود مباشرة، وعلمانيتهم العسكرية، هما إعادة تجسيد ساخر للصراع الثقافي العلماني الفرنسي الشرس المعادي للإسلام في القرن التاسع عشر). ربما لا يكون تصور مهمة المؤرخ، بهذه الطريقة، أمراً سهلاً، لكني أعتقد أن القيام بذلك ضروري. ونتيجة للوضع التالي للحداثة، نجد أنفسنا، حالياً، في مواجهة مع تحرر ثالث من وهم العالم: بعد تداعي الدين والقوة التفسيرية الغنية عن البيان للروايات الاستعمارية، ذات التوجه التقدمي، نجد أنفسنا نواجه القوة المتلاشية للروايات الوطنية أيضاً.

القسم الثاني

الشفاهية، والإرادة الفاعلة، والذاكرة

الفصل الثاني

الفولكلوري العربي في حقبة ما بعد الاستعمار

عبد الرحمن أيوب

هناك بعض فروع العلوم الاجتماعية، مثل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والفولكور، التي هي إما غير موجودة في جامعات الوطن العربي بالكّلية، أو أنها تدرّس بطريقة سطحية وحسب (في سياق تدريس التاريخ أساساً). ولا ريب في أنها لا تكاد تلقى تشجيعاً، بل إنها موضوعات بحثية ممنوعة. أحد الأسباب الرئيسية لغياب، أو سطحية، تدريس هذه الفروع العلمية وحظرها الرسمي، خوف رسمي، إلى حدّ ما، من الرقابة والقمع السياسي، بكل بساطة. زد على ذلك، أن الباحثين في هذه الفروع المعرفية عانوا عيوباً مزدوجة: فبعضهم خاضع لرقابة النظم، وقلة أخرى من الميالين إلى النقد، إما همّشوا، وإما استميلوا؛ لكنّ التركيز على دراسة العلاقة بين الحقول البحثية المذكورة أعلاه، و«مواقف» السلطات التي تتولّى مقاليد الحكم، تطور في المجال الأكاديمي، في العقدين الأخيرين، بسبب النشاط في الدفاع عن حقوق الإنسان، والمطالبة بحرية الفكر والتعبير، وحق الأقليات في التعبير الحر والكيان الثقافي[1].

---

(١) مع أن الدول العربية أعضاء في الأمم المتّحدة وفي منظمة الأونسكو، لا يكاد يمكن للمرء الإشارة قبل ثمانينيات القرن الماضي إلى مؤتمر ناقش قضية الأقلّيات. والظاهر أيضاً أن أول مشاركة لمندوبين عن الأقلّيات الأمريكية كانت في مؤتمر عن «الحقوق الثقافية: التمثيل وإساءة التمثيل» برعاية «التحالف الفولكلوري المتعدّد التخصصات» في جامعة كاليفورنيا بيركْلي في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٨٢. ونُشرت وقائعه لاحقاً باللغة العربية =

لكن هذه البحوث تعاني شحّ المواد المكتبية ذات الصلة بالعلوم الاجتماعية والفولكلور[٢].

تجدر الإشارة إلى التالي عند معاينة الوضع الأكاديمي الراهن:

١ ـ العوامل التي حملت السلطات السياسية الرئيسية على تثبيط البحث في بعض فروع العلوم الاجتماعية، وعلى التحديد، موضوع الذاكرة الجمعية المتصلة بالفولكلور العربي.

٢ ـ قائمة بجميع المختصّين بهذا الحقل، لتحديد اهتماماتهم البحثية ومنهجياتهم في دراساتهم للظواهر الاجتماعية. وإذا كان مراد المرء تقييم مدى «صلة» الدراسات التي أجريت إلى وقتنا هذا (ولا سيما دراسة ما أسمّيه «الخوف الرسمي») يتعيّن عليه دراسة «صلة» غالبية هؤلاء الباحثين بمدارس الإثنولوجيا (علم الأجناس)، مثل المدرسة الفرنسية، والمدرسة الألمانية، والمدرسة الأمريكية في حالات نادرة. ومن المهم بالمثل دراسة ميول الباحثين إلى «دراسة» مجتمعاتهم بناء على طرق لا تكاد تركّز على معطيات محدّدة (متصلة بعقليات معيّنة).

٣ ـ المواضيع التي تهم الباحثين أو التي لا تهمهم.

٤ ـ المواضيع في العلوم الاجتماعية التي تروّج لها السلطات في البلدان العربية أو تشجع عليها.

سأسعى، في هذا الفصل إلى تفسير ثنائية العلوم الاجتماعية والخوف السياسي. وسأسلط الضوء أيضاً على العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية

= بعنوان: «الفكر العربي في مرحلة ما بعد الاستعمار،» دراسات عربية، السنة ٢١، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٨٥)، ص ٩٤ ـ ١١٠.

في ما يلي بعض المواضيع: الفنّان كعامل في التغيير الاجتماعي؛ والتوثيق كوسيلة للبقاء الثقافي؛ والباحثون الأمريكيون في فنائهم الخلفي؛ وحقوق التعدّدية الثقافية في البيئة الحضرية؛ والحقوق الثقافية في المجتمعات الثورية؛ ومجموعات المتاحف والحقوق الثقافية؛ وبرامج المحافظة على التراث الإثني.

(٢) عالجت دوريات قليلة موضوع الفولكلور بين الحين والآخر منذ ستينيات القرن الماضي، مثل مجلة الفنون الشعبية غير المنتظمة في مصر، ومجلة التراث الشعبي في العراق، ومجلة الفنون والتراث الشعبي في تونس، ومجلة الفنون والتقاليد الشعبية الصادرة بلغتين عن المعهد القومي للآثار والفنون في تونس. وربما يمكن الاطلاع على دراسات إثنوغرافية، في: *La Revue Tunisienne* (1902-1956); *Revue des Etudes Economiques et Sociales* (1962 -), et *Revue de l'Institut des belles Letteres* (IBLA, Tunis).

ومؤخراً مجلة المأثورات الشعبية القطرية. للاطلاع على قائمة بالنشرات الدورية التي تعني بالاثنوغرافيا والفولكلور في شمال أفريقيا وتونس، انظر: A. Ayoub, «Notes a propos des revues d'ethnologie en Tunisie et au Maghreb,» *Hesiode*, no. 1 (1991), pp. 193-199, et A. Louise, *Bibliographie des Etudes de Sociologie et d'ethnographie en Tunisie* (Tunis: ILBA,1965).

التي تقف خلف هذه الثنائية، التي تشعر السلطات أنها تمثل تهديداً للنظام والأمن الاجتماعي. وستشكل التحقيقات الشخصية، والتعليقات، والملاحظات الميدانية، التي جمعت، أو أجريت في أثناء إقاماتي القصيرة والتدريس في البلدان العربية ـ ولا سيَّما في مجال الفولكلور العربي ـ أساس هذا التفسير.

الفولكلور العربي ميدان شاسع، لذلك يوفر للفولكلوري وسائل متعددة لملامسة وتفسير الحقائق الاجتماعية والنفسية والتاريخية. وأنا استخدم التاريخ هنا، بحسب تفسير بروديل له: مواقف الناس ووجهات نظر العالم تجاه الماضي والحاضر والمستقبل. وفي بعض ما يتصل بهذه الدراسة على التحديد، وجهات نظر الناس كما تجلّت في التاريخ الشفهي الشعبي. كما أن البحث في الفولكلور يلامس السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم اللسانيات الاجتماعية. لذلك يدرس الفولكلوري العربي المادّة الفولكلورية التي تصف الحقائق الاجتماعية العربية ـ المحلية والإقليمية ـ كتطبيق عملي، وبطريقة تفاعلية، وفقاً لسير الأمور الحياتية، بحيث يكون الماضي حاضراً في المستقبل دائماً، ويصوغ بطريقة أو بأخرى الآراء المتعلقة بالمستقبل.

لذا، فالمأثور الشعبي العربي ـ هذا الحقل المعرفي الشاسع ـ يحوي ما من شأنه أن يفسر أكثر من ظاهرة من ظواهر الاجتماع والتاريخ (أقصد بالتاريخ هنا «الرؤية الشعبية للوقائع والأحداث، للماضي والحاضر، ولما قد يكون عليه في المستقبل»، أي التاريخ الشعبي، وليس التاريخ الرسمي المسجل من قبل مؤرخين تخصّصوا في «رسم الحدث»).

وبالتالي، يمنح هذا الحقل الفولكلوري العربي بصفة خاصة، والفولكلور بصفة عامة، أكثر من مسلك لطرق الواقع الاجتماعي، والواقع التاريخي، والواقع النفسي و«التصوري»... إلخ لمجموعة بشرية ـ العربية منها بالخصوص ـ معاينةً. ولعل في هذا ما يعلل لجوء المختصّين في علم الاجتماع، أو الأنثروبولوجيا، أو التاريخ، أو اللسانيات، وغيرها من المعارف الإنسانية، إلى المادة التي يجمعها الفولكلوري.

والمادة الفولكلورية عينها (أي الثقافة الشعبية) تعكس النواحي المتنوعة للحياة الاجتماعية، التي تظهر على مستوى إقليمي، بمعنى أن المرء يدرس ظاهرة (ردّ فعل على حادثة) على مستوى عابر للأقاليم، ويجد أن المادة الفولكلورية عينها مستخدمة في التمثيلات الشفهية في البلدان العربية المتنوعة. بيد أن ردود الفعل قد تكون مختلفة

تماماً تجاه حادثة حتى في البلد الواحد ضمن المجموعات الاجتماعية المختلفة. وتفسر الانقسامات الطبقية والاجتماعية والإثنية أسباب هذه المواقف المتباينة في الفولكلور العربي بعامة. لذلك، بات الفولكلوري العربي يعتبر الواقع الاجتماعي التونسي مشابهاً للشخصيات الإقليمية في الأردن وليبيا وفلسطين، ومختلفاً عنها في الوقت عينه. وعلى أي حال، يتم التعاطي مع هذه الحقائق الاجتماعية من منظور الفولكلوري، ولتحديد رأي العرب في الواقع العربي على المستويين الوطني والعالمي.

لزيادة هذه المسألة توضيحاً، نضرب مثالاً على أداء شفهي فلسطيني، أغنية لهدهدة الأطفال. إنها تعبّر في أعمق معانيها عن الأمل الجمعي الذي تتطلّع إليه الأم وعن أمنياتها لولدها:

سيطلع الفجر غداً

وسيحرث الولد الأرض

ويجني ثمارها[٣].

تشير هذه الأغنية بطريقة مباشرة إلى الواقع الاجتماعي الفلسطيني، وإلى ما يصبو إليه الفلسطيني من تحرير أرضه وتمتعه بثرواتها. فالأغنية هذه تلقى على مسامع الأطفال ليهدأوا ويناموا، لكن الواقع أن الأم تغنّيها لنفسها. هذه الأغنية الفولكلورية القديمة التي تحكي عن الحصاد في مجتمع زراعي تأخذ معاني جديدة تشير إلى واقع الفلسطينيين الذين يعيشون تحت الاحتلال. فعلى المستوى السياسي، تعبّر عن التطلعات الاجتماعية السياسية إلى تحرير أرض فلسطين وشعبها. وعلى المستوى التاريخي، تشير إلى الاحتلال الإسرائيلي. ولتغيير هذا الوضع، يحتاج «الشباب الفلسطيني» إلى «حراثة» الأرض، أي تغيير الواقع الفلسطيني. وباستخدام أغان فولكلورية قديمة، يستند الشعب الفلسطيني إلى تقاليده، ثم يعدّلها في اليوم الحاضر لتأكيد آماله السياسية والاجتماعية.

---

(٣) انظر: أ. أيوب، «التهليل في المنطقة الفلاحية من الأردن،» مجلة رابطة الكتاب الأردنيين (١٩٨١)؛ «Aspects evolutifs de la geste des Bani Hilal en Jordanie,» in: *Sirat Bani Hilal* (Tunis: MTE, 1985), pp. 53-112, and Susan Slyomovics, *The Merchant of Art: An Egyptian Hilali Oral Epic Poet in Performance*, University of California Publication in Modern Philology; vol. 120 (Berkeley, CA: University of California, 1987).

انظر أيضاً: أحمد خواجة، الذاكرة الجماعية والتحولات الاجتماعية من خلال مرآة الأغنية الشعبية (تونس: أليف، منشورات البحر الأبيض المتوسط، ١٩٩٨).

ولعله ليس من باب المصادفة أن تكون لهذه الأغنية الفلسطينية مثيلاتها ضمن الجماعة (أو الطبقة) الاجتماعية ذاتها، في عدد من البلدان العربية الأخرى، كالعراق والأردن ولبنان وسورية وتونس ومصر وليبيا. فرغم اختلاف ظروف هذه البلدان، إلا أنها «تغرف من رافد واحد»، وخضعت جميعها للاستعمار بدرجة معيّنة. ويمكن تفسير معاني نماذج هذه الأغنية وفقاً للطبيعة الاجتماعية والإثنية والتاريخية والأنثروبولوجية للواقع العربي الإقليمي، ووفقاً للنظام السياسي الحاكم في كل منطقة بطبيعة الحال، الذي هو ثمرة ظروف تاريخية وتركيبة اجتماعية مميّزة وتطلعات أيديولوجية أيضاً.

أولاً: الموقف القومي للفولكلوري العربي

سيدرس الفولكلوري العربي، للأسباب المدرجة أعلاه، الظواهر الاجتماعية العربية من منظور مقارن جزئي وكلّي. دعني أتوخّى مزيداً من التحديد بشأن مواقف هذا الفولكلوري، وأعرّف الأوضاع المتنوعة التي في ظلها يكتب. إنه، أولاً، قومي عربي، لأنه نُشّئ على الإحساس بأنه جزء من مجتمع إثني واجتماعي كبير هو الأمة العربية. وثانياً، إنه عربي لأنه يستخدم نمط تواصل لغوي معرَّفاً بالإجماع بأنه اللغة العربية على تنوّع اللهجات الإقليمية. وثالثاً، يصعب اعتبار هذا الفولكلوري غير عربي لأنه يعتبر نفسه معنياً على المستويين العاطفي والفكري بالمشكلات السياسية والاجتماعية التي تواجه المجتمع العربي (مثل المشكلة الفلسطينية، وحرب الأيام الستة، وموت جمال عبد الناصر، وحرب الخليج، والهزّة الأرضية التي ضربت الجزائر في عام ١٩٨٠، وما إلى ذلك)، وتصور هذا المجتمع في ما يتصل بمستقبل هذا الفولكلوري.

لذلك تمنحه هذه العناصر الثلاثة الحق بحكم الأمر الواقع بأن يعتبر نفسه مسؤولاً أمام المجتمع الجزئي الذي ينتمي إليه ـ المجتمع التونسي أو الليبي أو المصري، أو غيره ـ ومسؤولاً على نطاق أكبر أمام المجتمع الكُلّي الذي يسمّى الأمة العربية، وتعتبر ظاهرة الانتماء («الهوية القومية») أداة تحليلية تساعد على إدراك المواقف وأبعادها التي يتخذها الفولكلوري العربي إزاء الوضعيات الاجتماعية والسياسية السائدة في بلدان الوطن العربي، والتي يباشرها بموجب عمله الميداني من ناحية، «كما تساعد ظاهرة الانتماء»، من ناحية أخرى، على تقييم الموقف الذي يواجه به هذا الفولكلوري من قبل السلطة في هذا القطر أو ذاك.

وبالنسبة إلى هذا الجانب (الموقف السلطوي)، قد نتبيّن تاريخياً تطوراً سلبياً في مواقف السلطة العربية على تنوّعها وتعددها إزاء الشخصية القطرية، وتواجدها في «غير قطرها». فإلى نهاية الخمسينيات ـ أي المرحلة التاريخية التي كان الإحساس بالقومية العربية يمثل فيها تياراً أيديولوجياً وسياسياً خصباً في الأوساط الشعبية العربية ـ كان آنذاك بمقدور «الشخصية القطرية»، أي ما يطلق علية اليوم تجاوزاً في نظري ـ المواطن العربي ـ أن تنتمي إلى أي تنظيم سياسي، وفي أي قطر من البلدان العربية، بل إن الإحساس بالمسؤولية بين المجتمعات، إذا جاز لي قول ذلك، تعني أن المواطنين العرب يشعرون بالمواطنة العربية في كل بلد عربي يتواجدون فيه. فبوسع التونسي أن يزعم أنه فلسطيني حيثما كان، وأنه عراقي إذا كان في الأردن. لذلك، فإن إحساس الفولكلوري بالمواطنة عامل موافق لمقتضى الحال في ما يتصل بالمواقف التي يعتمدها من الحوادث الاجتماعية والسياسية التاريخية و/أو الحالية في بلد عربي معيّن يجري فيه عمله الميداني، وربما يأخذ المرء في الاعتبار «إحساس العربي بالمواطنة» بأنه عامل وثيق الصلة في التحليل لدى تقييم مواقف السلطات الحاكمة من الفولكلوريين العرب بخاصة، ومن المواطنين العرب المهاجرين بعامّة.

منذ عام ١٩٦٧، وفي أثناء الحقبة التي شكّلت فيها القومية العربية تياراً أيديولوجياً وسياسياً خصباً في أوساط الجماهير العربية، صار في مقدور كل مواطن عربي الانضمام والعمل عضواً فاعلاً في أي حزب سياسي في دولة غير دولته. زد على ذلك، أن نشاطه في الحزب مردّه إلى أنه عربي لا لكونه تونسياً، على سبيل المثال، بل إن هذه الفرصة ازدادت بروزاً حين أصبحت المقاومة الفلسطينية حافزاً ونموذجاً وهدفاً لصراع الوحدويين العرب مع العدوان الصهيوني في سنة ١٩٤٨ أولاً، ثم من عام ١٩٦٧ فصاعداً. لم يكن ذلك مقاومة للإمبريالية وحسب، بل كان تعبيراً عن تصدّي العرب للعدوان الخارجي بكافة صوره، وقد أخذ أحياناً شكل مطالبات اجتماعية وسياسية مناوئة للسلطات المحلية (طالبت الجماهير التونسية في سنة ١٩٤٨ بتحرير فلسطين، بيد أن الهدف الرئيسي لمطالباتها كان الاحتجاج على رفع سعر رغيف الخبز)، ولم يكن في مقدور تلك السلطات آنذاك، وربما لا تزال كذلك إلى الآن، فعل الكثير لكبح موجات الجموع المسلحة المجاهرة بولائها للمقاومة الفلسطينية أو ما يمكن تسميته «النضال المشترك».

التغييرات تلوح في الأفق اليوم: الإسلام السياسي بات مطلباً جماهيرياً، والنظم العربية تحاول إنهاض تيار الوحدة العربية أو أي أيديولوجيا أخرى. لكن من منظور ثقافي، الإسلام السياسي ليس مناسباً ولا أداة كافية لكي يفهم الفولكلوريون «عقلية» الجماهير في ما يسمّى «الدول العربية». ولا شك في أن السلطات العربية زعمت دعمها القضية الفلسطينية، لكنها استخدمت في الحقيقة كل وسيلة مبتكرة في حوزتها لإضعاف، إن لم نقل تبديد، حسّ الانتماء لدى الجماهير العربية إلى القضية الفلسطينية، وإلى القضية العراقية مؤخراً. أما اليوم، وبصفة أدق منذ عام ١٩٧٣، لم يعُد المواطن العربي يعتبر من طرف السلطات الوطنية والسياسية جزءاً من الأمة العربية، كما عهدنا ذلك في الخمسينيات: لقد أصبح المواطن العربي في نظر هذه السلطة، وبطريقة ملموسة: العربي ـ الأجنبي، مسألة الحصول على التأشيرة، دالة الأمة الكليّة العربية. فالمواطن العربي ليس سوى أجنبي عربي يتعيّن عليه التوسّل للحصول على تأشيرة تخوّله زيارة دولة عربية غير دولته. لذلك لم يعُد يملك حق ممارسة مسؤوليته تجاه أمته. لكن الواقع كان على الضدّ تماماً إلى ستينيات القرن الماضي. إن الفولكلوريين العرب مصفّدون، أكثر من سائر المواطنين العرب الآخرين، بهذه الأغلال السياسية.

ثانياً: الفولكلوري العربي: تدريبه وعمله الميداني

لنقف لحظة لتحديد وضعية الفولكلوري العربي من حيث تدريبه وحيّز عمله الميداني: من الناحية النظرية، يغطّي ميدان تحقيق الفولكلوري العربي مساحة الوطن العربي.

لكن من الناحية العملية، قلّة هم الفولكلوريون العرب الذين اشتغلوا في ميادين غير بلدانهم. على سبيل المثال، يدرس الفولكلوري المصري الثقافة الشعبية المصرية، ولا يعرف شيئاً عن الثقافة الشعبية التونسية. لكن ينبغي للفولكلوري العربي بحقّ ألّا ينتمي إلى أية دولة بعينها. وكما أكدتُ سابقاً، تتقاسم النظم العربية منذ سنة ١٩٦٧، وبخاصة منذ سنة ١٩٧٣، موقفاً واحداً من آراء الفولكلوريين العرب في الحياة السياسية والاجتماعية، ولا سيّما عندما تعتبر هذه الآراء أنها قد تجاوزت الحدود التي فرضتها السلطات، وتفسّر بأنها تدخّل في الشؤون الداخلية للدولة.

باختصار، هذا يعني أن الفولكلوري العربي الذي يعمل في دولة عربية أخرى هو جزء من الهجرة المهنية الكثيرة إلى الدول الغنية بالنفط التي هي على طرف نقيض لا محالة مع الفولكلوريين الذين يريدون إجراء دراسات مقارنة فولكلورية.

إزاء هذا الوضع، وسعياً إلى إنجاز عمله الميداني بطريقة موضوعية وواعية، يؤول الأمر بالفولكلوري العربي إلى أن يأخذ بعين الاعتبار ظاهرتين اجتماعيتين: الظاهرة الأولى هي مسألة الأقليات الإثنية (مثل البربر والأكراد)، أما الظاهرة الثانية فهي محنة الفلسطينيين.

ويمثّل العنصر البربري، مثلاً، في شمال أفريقيا «خلفية/ طبقة أساسية» صلبة لا تزال تصاغ بواسطة الحالات الرسمية والرمزية في المأثور الشعبي في أفريقيا الشمالية، بل وفي اللهجات العربية.

أما القضية الفلسطينية، فهي تمثل ـ في البلدان العربية كافة ـ مستقطباً سياسياً وأيديولوجياً يستمد منه الشعراء والقصّاصون إلهامهم وموادّه الفولكلورية[٤].

انطلاقاً من هاتين الظاهرتين، نسعى في هذه المحاولة إلى أن نحدد طبيعة المنع السياسي وتأثيره في الفولكلوري، وفي بحثه الميداني، وذلك عبر دراسة المسألتين التاليتين.

١ ـ الفولكلوري العربي والموانع/ المخاوف السياسية

الفولكلوري العربي صنفان: الفولكلوري «المسيّس»، والفولكلوري «الرسمي».

أ ـ الفولكلوري المسيّس هو الذي يسعى في بلده إلى العمل بما يمليه عليه ضميره، والتحلي بالموضوعية في وصفه وتحليله ومناقشته للأدوار الاجتماعية والتاريخية. وفي المأثورات التقليدية المتوارثة في الجماعة التي يودّ دراستها يواجه موانع، وإن تكن مقنّعة، تشكّل مع ذلك أحد أشكال القمع السياسي والثقافي. فمن ناحية، هذا النوع من القمع لا يؤرق ما يسمّى الفولكلوري الرسمي، كون مسؤوليته مصورة ذاتياً على دراسات وصفية محضة للمواد والمشغولات الحرفية. إنه مكلّف بمهمة تصنيف

(٤) A. Ayoub, «Hilali Epic, Material and Memory,» *Revue d'Histoire Maghrebine*, vol. 34, no. 35 (1985), pp. 189-217, and Bridget Connelly, *Arab Folk Epic and Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986).

المواد الفولكلورية (الحضرية أساساً)، وعرضها في متاحف «الفنون التراثية»[5]. يدلّ ذلك على هيمنة ذوق الطبقة البرجوازية في تصنيف واختيار ما يُعتبر حضرياً، وبالتالي، يكون «راقياً». ويستتبع ذلك، إذاً، اعتبار الفن الريفي «هابطاً». وتعرض السلطات، بدافع الحاجات السياسية لاقتصاد قائم على السياحة، أفضل عيّنات المشغولات الحرفية، وتشجّع على محاكاة العمل الحرفي أو إعادة إنتاجه على نطاق واسع[6].

كما أن الفولكلوري المعيّن من قبل الدولة مكلّف أيضاً بمهمة جمع الإنتاج الأدبي الشفهي المعني أساساً بالمديح أو الإطراء الموجّه إلى رئيس دولة أو أمير أو ملك. ويستحقّ هذا الأدب الشفهي تحليلاً من منظور سياسي لإظهار استخدام السلطات له وسيلة لغسل أدمغة الشعوب[7]. ويمكن وصفه بالفولكلور المزّيف.

ينتشر ما أسمّيه «الفولكلور المزّيف» بوتيرة سريعة (من دون جهاز ناقد، كما هو واضح)، ويتمّ بثّه من قبل وسائل الإعلام الجماهيري. وهو، كما قد يتبادر إلى المرء، بمثابة دعاية يراد منها جعل الطابع السياسي للسلطات أكثر شعبية. وهذا النوع من الفولكلوريين، وما أكثرهم في البلدان العربية، يرافقون غالباً رؤساء الدول في زيارات المجاملة. وتتيح هذه الدعوات الاجتماعية فرصة لعرض المادة الفولكلورية الدعائية للفولكلوري وتبادلها، وهذا الفولكلوري لا يخضع لأي تدريب في ميدان الفولكلور.

ب ـ هناك صنف ثان من الفولكلوريين في الوطن العربي ينتمي إلى فئة متوسطة. إنه ذلك المتخرّج في إحدى مدارس «الفنون الجميلة»، حيث تعلم من جملة أمور أخرى الحكم على المادة الفولكلورية والمشغولات الحرفية بأنها منتجات جميلة، لذلك تستحق أن تعرض في متحف. وأنا أسمّي الفولكلوري من هذا النوع «الأرشيفي» أو «فولكلوري المتحف». ولو نظرنا من زاوية الفولكلور، نجد أن الفولكلوري يقدّم إسهاماً مهنياً قيّماً، وأعماله تستحق، على الضدّ من النوع الأول، أي الفولكلوري

---

(٥) نعتقد أن الهدف الرئيسي لهذا النوع من النشاط تلبية الطلب السياحي، وليس التشديد على الهوية الجمعية، كما يقال غالباً في الخطاب السياسي العربي، عبر نقل الشهادات الموروثة للحرف الفنية الفولكلورية. قارن بـ: H. Bannour, «Identity as a Function of Language Choice,» in: Hédi Sioud, ed., *Identity, Culture and Discourse* (Tunisia: L'Or du temps, 1998), pp. 11-30, and A. Marchal, «Le Muse au service du dialogue culturel euromediterraneen,» in: M. Hadri, ed., *Dialogue de Civilisations en mediterrannee* (Tunis: L'or du Temps, 1997), pp. 141-148.

(٦) Robert Lanquar [et al.], «Tourisme et environnement en Mediterranee, Enjeux et prospective Le Plan Bleu,» *Economia* (Paris), vol. 8 (1996).

(٧) كان الفولكلوريون الرسميون والشعراء الرسميون يتقاضون رواتب منتظمة من المؤسسات التي انتموا إليها. لكن الحال ليست كذلك غالباً بالنسبة إلى الفولكلوري من النوع الثاني.

الرسمي، دراسة شاملة لأسباب غنية عن البيان. وقد يسمح لنا بأن نصطلح على هؤلاء الفولكلوريين بـ «المصنِّفين ـ الموثوقين» أو «الفولكلوريين ـ المتحفيين». ومن الناحية الفولكلورية الصرفة، يقوم هؤلاء بعمل جليل، إذ ينتج من اجتهادهم المحافظة على الجزء المادي من المأثور الشعبي على الأقل.

أخيراً، هل هناك صنف ثالث من الفولكلوريين العرب؟

إن أعداد المنتمين إلى هذه الفئة ليس كبيراً، ويتميز الواحد منهم بحقيقة أن أعماله تلقى رفضاً، مباشراً أو غير مباشر، من قبل السلطات. إنه باحث لا يقنع بالدراسات الوصفية، بل يتخطّى الحقائق الملموسة، ويطرح أسئلة نقدية عديدة: كيف تصلنا منتجات الثقافة الشفهية والمادية؟ ولماذا وصلتنا، ولماذا لا تزال تنقل برغم الظروف التي تضافرت على طمسها؟ سأطلق على الفولكلوري من هذا النوع اسم «الفولكلوري المسيّس» أو «الفولكلوري التأملي». وفي ما يختصّ بتدريبه، درس هذا الفولكلوري الأدب أصلاً، واللسانيات خصوصاً، مع التشديد على علم اللهجات، وعلم اللسانيات الاجتماعية. لذلك، فهو يألف حقيقة أن تأريخ الجماعات الاجتماعية عامل محدّد في تكوين اللغات وتطورها. اللغات هي المادة الأساسية التي يلزمه تحليلها وتعريفها، وهي الهياكل الأساسية التي تجعل الأدب الشفهي ينقل الذاكرة الجمعية جيلاً بعد جيل.

٢ ـ الفولكلوري العربي بين الاستشراق والاستعراب

ستسنح للطالب العربي المنخرط في هذا الحقل الدراسي الفرصة ليدرس بتعمّق السلوك الجمعي لشعبه وتطلعاته ومنتجاته الفنية ورابطه العاطفي بالماضي ومواقفه من واقعه اليومي. ولن يكتشف الفولكلوري المسيّس للدراسات الفولكورية إلا حين ينتقل إلى جامعة غربية غير عربية. لكن خيار الانتقال تمليه لغة التدريس في الجامعات المُضيفة (الفرنسية أو الإنكليزية أو الإيطالية أو الألمانية في العادة)، وما قد يسمّيه المرء «نموذج الصورة الاستعمارية». وهو نموذج أولي يصبح خاصية فطرية لمن كان خاضعاً للاستعمار. بعبارة أخرى، يُدرّس الطالب العربي فكرة فحواها أن النماذج الفطرية المثالية هي فرنسية وإيطالية وإنكليزية، ومؤخراً أمريكية.

تجرّنا هذه الوضعية إلى القول إن الفولكلوري العربي يجد نفسه، مستقبلاً، مضطراً إلى أن يصبح، بصفة أو أخرى، مستشرقاً بسبب الخيارات المذكورة أعلاه.

ينبغي أن نذكر أن المستشرقين (الفرنسيين والإيطاليين والألمان والإنكليز) كانوا دائبي السعي خلال الفترة الاستعمارية وحتى عام ١٩٦٢ (العام التي نالت فيها الجزائر استقلالها) إلى جمع مادة المأثور الشعبي. واستمرت أنشطتهم وإن بوتيرة أبطأ في بيئات عربية وأوروبية (في أوساط العمال المهاجرين) باستخدام وسائل بحثية ميدانية أشدّ تعقيداً. ويتعيّن علينا الاعتراف بأن المادة التي جمعها المستشرقون تشكل مصدراً أولياً لدراسة الإرث الثقافي العربي الإسلامي و«العقليات» العربية. لكنّ الطالب العربي الذي يهاجر إلى دولة غربية للدراسة لُقّن أصلاً عناصر مقاومة للدراسات الاستشراقية والإمبريالية الثقافية.

وقد تفرّعت العناصر المقاومة إلى أقسام عديدة، منها:

أ ـ معرفة الطالب بأن الاستشراق عنصر استعماري نشط. ففي أثناء حقبة الاستعمار(خدم العديد من الشخصيات التي اشتُهرت في أوساط المستشرقين في الجيوش المستعمِرة)، أخذت الإمبريالية الثقافية شكل منظمة الدول الفرنكوفونية التي تأسست في أثناء حقبة الاستعمار لتكون البديل الوحيد المتاح للخاضع للاستعمار لمحاربة التخلّف. ومن خلال منظمة الدول الفرنكوفونية، أصبح المستعمِر «متحضراً». وكرد على هذا الموقف، يدافع الطالب عن إقامة نظام تعليمي وطني يشجع على التعريب لبعث الهوية الثقافية الوطنية. واشتمل بعض الردود على إهمال تعلّم اللغات الأخرى، وهي طريقة أخرى لإعادة النظر في الثقافات المتفاعلة[٨].

ب ـ النقاش الذي لا يزال محتدماً وموضوعه المركزي الثقافة العربية إزاء الثقافة الغربية للاستعمار.

---

(٨) ناقش إدوارد سعيد هذا الموضوع باستفاضة في كتابه الاستشراق. الواضح أن العديد من المستشرقين الذين انتسبوا إلى الجيش الفرنسي في شمال أفريقيا عالجوا المادة الفولكلورية والعادات والطقوس بطريقة استعمارية. انظر أعمال Quemeneur التي نشرت غالباً في: *Revue Tunisienne* (IBLA), et *Revue des Affaires Indigenes* (Algiers).

انظر أيضاً: محمد مرزوقي، مع البدو في حلّهم وترحالهم (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤)؛ محمد بن عثمان الحشايشي، العادات والتقاليد التونسية (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٧)؛ عثمان الكعاك، العادات والتقاليد التونسية (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٥)؛ هنريكو دي أغسطين، سكان ليبيا، ترجمة خليفة محمد التليسي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٥)، و Edward W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London: John Murray, 1836).

حظي الأدب والمادة الفولكلورية بوصف مقتضب وحسب واعتُبِر أوجه لثقافة متدنية و«غريبة» نوعاً ما.

ج - التواجد، حسب الظروف السياسية التي تمر بها الرقعة العربية، لتيارات أيديولوجية، مثل: البعث، والناصرية، والنظرية الثالثة للقذافي، والأصولية، وغير ذلك، والتي تبث باستمرار صوراً سلبية للاستعمار.

د - النظم التعليمية في البلدان العربية التي تشدّد على قيم الحوادث المجيدة التي تميّز تواريخها الوطنية.

وتساعد هذه «العناصر المقاومة» الطالب العربي على البقاء بعيداً - ولو إلى حدّ ما - عن التأثير الاستشراقي في أثناء تلقيه التدريب في البلاد الغربية. بتعبير آخر، لقد وُضع الفولكلوريون العرب في مرحلة ما بعد الاستعمار في وضع متناقض له محاسنه، لأنه كان يساعدهم على أن يتأقلموا على نحو أفضل مع قضايا تعتبر محرّمات في نظر السلطات الحاكمة في بلدانهم الأصلية، مثل مسألة الأقليات.

ويستحق مفهوم «التحريم» المشار إليه الوقوف عنده، لأنه ينبثق مما سمّيته آنفاً «الخوف السياسي» (من الفولكلوريين). ويقلل التقليد الشرقي من شأن جميع المنتجات الفولكلورية والموروثات الشفهية، مع أنه يمثل موقفاً برجوازياً مترفّعاً. وإذا كان الشرقيون يأبهون لأمور مثل هذه أصلاً، فذلك إما لأنهم يساوون الجمال بما هو غريب أو يثنون على الإنتاج الفولكلوري باعتباره حصراً دليلاً يقوّي نظرية التنوع الإثني للبلدان العربية[٩]. وعلى الرغم من الإطار الشرقي للدراسات التي تُعنى بالأقليات، فهي تمثل مصدراً قيّماً. ولا ريب في أنه من خلال هذه المادة الشرقية فقط يجد الفولكلوريون السياسيون دراسات وأوصافاً للحياة اليومية للبربر والأقباط والأكراد.

وكما ذكرت آنفاً، لا يمكن للفولكلوري تجاهل مكونات الأمة العربية هذه حين يدرس المادة الفولكلورية. مثال ذلك، قدّم الاستشراق الفرنسي دراساته الوصفية المفصلة والشاملة للبربر ضمن إطار استعماري.

ومع ذلك، يخشى الفولكلوري العربي من كون هذه الدراسات مثيرة للجدل على المستوى السياسي، وهذا الخوف أثّر في الدراسات المتصلة بالبربر. ولا شك في أن الفولكلوري، كغيره من الباحثين الآخرين في ميدان الثقافة المغربية، متفطّن لطبيعته التزامنية التي يجسدها البربر. كما أن الفولكلوري العربي يسعى في عمله الميداني إلى

(٩) Robert Brunchvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides des orgines à la fin du XV siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1947), et *Etudes berberes* of the Group of Berber Studies conducted by L. Galand (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne IV, Paris).

تعريف إسهام البربر مثلاً في أغنية لهدهدة الأطفال، أو في مشغول حرفي مزّين بفكرة رمزية متكررة، أو المرابطة (جماعة النسّاك المتصوفين)، أو أي نظام تخزين زراعي فولكلوري يطلعه على النظام الاقتصادي في مجتمع معيّن. وفي الواقع، كيف يمكن للمرء أن يفهم إسهام نظام التخزين لدى البربر المقيمين في جنوب شرق تونس أو في جبل نفوسة في ليبيا إذا لم يُجرِ عملاً ميدانياً في المناطق الجغرافية ذات الصلة؟ تنظر السلطات السياسية بعين الريبة إلى دراسات نظم التخزين، وحفظ الغلال لدى البربر، فضلاً عن الدراسات المتصلة باللغة البربرية، ولذلك تحظرها. لكن لماذا؟ لأن هذه الدراسات تثير مسألة البربر التي لا تزال من المحرّمات في شمال أفريقيا، لماذا؟ لأنه جرى تأجيج الخلافات بين العرب والبربر بقوة في حقبة الاستعمار الفرنسي[١٠]. ولا يزال هذا «التفريق» الذي مارسه الفرنسيون حاضراً في ذكريات السلطات التونسية والجزائرية والليبية وبعض الجماعات التي تتبنّى آراء مشابهة. وهذه هي العواقب ذاتها للتفرقة السياسية إبّان الاستعمار، وعلى التحديد فرصة اعتبار البربر أنفسهم شعباً منفصلاً؛ بمعنى أن له خلفية ثقافية مختلفة تمكّنه من التمايز من الجماعات الاجتماعية والثقافية الأخرى. لذلك، يواجه الفولكلوري العربي في سياق دراسته الفولكلور البربري إطار عمل شرقياً يؤلب جماعة اجتماعية على جماعة أخرى، أو يرغم على التخلي عن الدراسة باسم الوحدة الوطنية.

يواجه الفولكلوري العربي لدى عودته إلى وطنه تناقضات هذا المأزق. إنه يواجه المحظورات الحكومية فيما يرغب في تطبيق تدريبه المنهجي والفولكلوري. كما لا يمكنه كتابة ما ينبغي له كتابته. وهناك فولكلوريون عرب معيّنون يرغبون في دراسة المعطيات المتصلة بالأقليات، لكنهم يُرغمون على «الهجرة» مرة أخرى لمواصلة دراساتهم الإثنية والفولكلورية بلغات الدول المستعمِرة في الجامعات التي تستضيفهم. والحصيلة هي دراسة «استغرابية/ استشراقية».

تعود ندرة الدراسات الفولكلورية في المكتبات العربية إلى هذه السياسات. فما من شك في أن المحظورات الحكومية تمنع من دراسة مواضيع مثل المرابطة، والشعائر الجنائزية، والعادات البدوية، ووضعية الأقلية السوداء (العبيد في البلدان العربية)، لكنها لا تمنع من دراسة الموسيقى والرقص الفولكلوري لهذه الجماعات، ولا الأدب الشفهي في أوساط طبقة عاملة. واليوم، تفسَّر ندرة هذه الدراسات بالافتقار إلى التدريب في

---

(١٠) انظر موضوعات مختلفة حول «البربر» في مجلة: *L'Annuaire de l'Afrique du Nord.*

دراسات السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، لكن ألا توجد أسباب سياسية أخرى لهذه المحظورات؟

إننا نجد مثالاً على المحظورات الحكومية في القضية الفلسطينية. فلا تكاد توجد مجموعات تضم الفولكلور الفلسطيني والأدبيات المتصلة به في الجزء الشمالي من منطقة نهر الأردن، بالرغم من زيادة عدد الفلسطينيين الذين يقيمون هناك في أوضاع غير مستقرة. والفولكلوري العربي الذي يُحظر عليه دخول الأراضي المحتلة أو الإقامة فيها سيجد في مخيمات الفلسطينيين، من دون شك، ثروة من المواد التي تصلح للدراسة. لكن استخدام المسجلات الصوتية ممنوع، لأن محتوى هذه التسجيلات يفصح عن اليأس الفلسطيني في مواجهة سلبية السلطات العربية وتقاعسها حيال استمرار الاستعمار الإسرائيلي. بيد أن هذا اليأس يجد متنفساً له في الأدب الفولكلوري: الشعر الفولكلوري، والقصص الفولكلوري[11].

خاتمة

إن الدراسات الفولكلورية التي تطرح أسئلة في حقبة ما بعد الاستعمار عن الأسباب والكيفيات، لا تحظى بتقدير النظم العربية، ولا موافقتها[12]. لكن هذه الدراسات عينها كانت محبذة إبّان الاستعمار، لأنها وثّقت المواد والمواقف والسلوكيات الفولكلورية التي استُخدمت في توضيح الاستراتيجية السياسية الاستعمارية القائمة على مبدأ «فرّق تسد».

ويستغرب أن تجد أمثال هذه الدراسات نفسها في طريق مسدود، علماً أن الذين يقومون بها باحثون وطنيون باشروا بحوثهم بعد أن تخلّصت البلدان العربية من الهيمنة الاستعمارية.

لذلك يُنظر اليوم إلى ما كان استراتيجية استعمارية إبّان الاستعمار على أنه وسيلة للإخلال بالاستقرار السياسي المنشود وتهديد الأمن الوطني. ومن الوجيه أن نسأل إن كانت كتابة الفولكلور والتاريخ الشفهي والعقلية الجمعية لـ «شعب» ممكنة، في حين تؤسس القرارات السياسية الجهاز الناقد الذي يرسم حدود ما ينبغي دراسته.

---

(١١) نوقش هذا الموضوع بإسهاب على أساس حالات من المخيمات الفلسطينية في الأردن وليبيا والعراق وسورية وتونس من قبل: Ayoub, «Hilali Epic, Material and Memory,» n. 4.

(١٢) أخيراً أقيمت حلقة دراسية عن «الشفهية» في قسم التاريخ، جامعة تونس عام ١٩٩٧، وموّلتها اليونسكو (Chaire UNESCO d' Archeologie et de Patrimoine).

الفصل الثالث

الجنود المغربيون في الجيش الاستعماري بين الذاكرة الانتقائية والذاكرة الجمعية(*)

إدريس مغراوي

تزايد الاهتمام خلال العقد الأخير بالاستعمار كموضوع للبحث الأكاديمي، وسواء كان ذلك في حقل علم الإنسان، أو النقد الأدبي، أو الدراسات النسوية، أو الثقافية، اتسع نطاق «إعادة النظر» في الماضي الاستعماري، وسياسات الاستعمار والإمبراطوريات. وهناك مجموعة جديدة من المفاهيم مثل «ما بعد الاستشراق» و«التابع» و«ما بعد الاستعمار» على صلة وثيقة بأعمال مجموعة دراسات التابع (Subaltern Studies Group) حول الهند إبّان الاستعمار، لكنها رائجة الآن، حيث قامت مجموعة من منظمة أكاديميي جنوب آسيا بالتركيز على تواريخ «التابع» التي يعرّفها المؤرخ الهندي راناجيت جحا (Ranajit Guha) بأنها «اسم لسمة الخضوع العامة في مجتمعات جنوب آسيا، سواء تمّ التعبير عن ذلك بالطبقة الاجتماعية، أو الطبقة الدينية أو العمر أو الجندر أو الوظيفة أو بأي شكل آخر»[1]، وربما يستنتج

(*) قدمت نسخة مختلفة لهذه الدراسة في الاجتماع السنوي الثلاثين لرابطة دراسات الشرق الأوسط في بروفيدنس، رود ـ آيلند. بودي أن أتقدم بالشكر إلى إدموند بيرك الثالث، وعلي عبد اللطيف أحميدة، وموشي غيرشوفيتش وتيلور ستوفال لاقتراحاتهم وملاحظاتهم على هذه الدراسة. دُعم جزء من هذه الدراسة بمنح من المعهد الأمريكي للدراسات المغاربية، وقسم التاريخ في جامعة كاليفورنيا في سانت كروز. ويتقدم المؤلف بالشكر إلى كلا المعهدين على دعمهما.

(١) Ranjit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 35.

من قيام المؤرخ بـ «إعادة النظر» بأنه تحدّ لنماذج مقبولة وإقحام للبحث التاريخي في اتجاهات جديدة عبر استخدام أدوات منهجية جديدة. وهذا هو هدف مجموعة دراسات «التابع»: تحدّ ليس فقط للخطاب الاستشراقي، بل للتصور المفهومي القومي والماركسي للهند إبّان الاستعمار أيضاً[٢].

وعلى المنوال نفسه، انشغل مؤرخو شمال أفريقيا بوقع التوسع الاستعماري على البلد الخاضع للاستعمار وتأثيره في المؤسسات المحلية الاجتماعية والاقتصادية للشعوب الأصلية. وقد مرَّ التاريخ الاستعماري للمغرب العربي، وكذلك الشرق الأوسط، عموماً، بالتحديات نفسها بالتأكيد، وشهد «استئصال الاستعمار» وإعادة تقييم الوضع، لكن ليس بالقدر ذاته، بناء على أسس نظرية وتنظيم مؤسسي يفوق ما هو عليه الحال في الهند. وجرى تفسير الاستعمار الفرنسي غالباً بلغة تجريدية، ومن دون تحليل للإرادة الفاعلة لمن عانوا الحكم الاستعماري. إن اهتمامي بالجنود المغربيين في الجيش الاستعماري الفرنسي يُعدّ، جزئياً، محاولة متواضعة للنظر في تاريخ من يندرجون تحت مسمّى «التابع» الذي مُحي من التاريخ».

كان الجيش الفرنسي واحداً من المظاهر الرئيسية للسيطرة الاستعمارية في المغرب، وقد عُوّل أساساً على الجنود المحليين الذين أكرهوا في الوقت عينه على الالتحاق به، كوسيلة لتنفيذ وتطبيق السياسات الاستعمارية الفرنسية. هذه الحالة من التابعية [ترجمناها هكذا تمييزاً لها من «التبعية» (Dependency)] داخل المجتمع المغربي، وهي ما أريد التعرّض له بالبحث والتحقيق. سوف أتحدث في هذا البحث، عن الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري، الذين ربما يكون عدادهم «الغوم» (Goums) والرماة والصبايحية، وكيف تم تصويرهم في خطاب استعماري سعى إلى الاستحواذ عليهم، وكيف استثنوا من خطاب قومي اختار إسكاتهم. وهدفي النهائي هو استخدام الروايات الشفوية لبعض هؤلاء الجنود كردّ معارض للخطابين الاستعماري والقومي، بغرض إسباغ شرعية على مكانهم في التاريخ.

يُعدّ التاريخ الاستعماري للمغرب في روايتيه الرسمية والمقنّنة متناقضاً مع الذاكرة في تذكّرها الشخصي والجمعي للماضي. والتاريخ الشفهي الذي هو الصلة بين هاتين

(٢) للاطلاع على مناقشة لمجموعة دراسات «التابع». انظر: المصدر نفسه. انظر أيضاً: Gyan Prakash, «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography,» *Comparative Study of Society and History*, vol. 32, no. 2 (1990).

الروايتين للتاريخ، يسمح للتجارب الاستعمارية السابقة بأن تكون محلّ نقاش. ولكي نفهم بصورة كاملة تاريخ الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري، علينا أن نضعهم في سياقهم المحلي والمجتمعي. بطريقة أخرى، وذات علاقة، يتمحور هذا البحث حول الطريقة التي تمّ بها نسيان تاريخ هؤلاء الجنود، أو تم تذكّره بشكل انتقائي. وهذه المصطلحات في حدّ ذاتها هي تلميحات واضحة إلى فكرة «الذاكرة». ولا ينبغي التعامل مع الذاكرة هنا في شكلها الاصطلاحي النفسي الموضوعي بالتأكيد، ولكن في ما قد يشار إليه كذاكرة «تاريخية» أو «ترجمية ـ ذاتية».

تلامس الذاكرة التاريخية الجهات الاجتماعية عبر السجلات المكتوبة والصور الفوتوغرافية والحفلات التذكارية، والتقنين المهرجاني، والأفلام السينمائية، وهي، أكاديمياً ونظرياً، مبنية في كيان معرفي تاريخي معيّن. وتتعلق الذاكرة التاريخية أيضاً بالإقرار الرسمي بالذاكرة وتمثيلها، سواء في المتاحف العامة أو المناهج المدرسية، وفي الإعلام، من أجل تعليم المواطنين. أخيراً، تضع الذاكرة التاريخية نفسها خارج الحدث، وتهفو إلى الموضوعية بإدعاء تبنّيها مقاربة نقدية. والذاكرة الترجمية الذاتية ذاكرة أحداث مرّ بها أفراد أحياء في الماضي. إنها متحوّلة وغير متسقة، لأنها وجدت في مجموعات اجتماعية مختلفة، مثل العمال والفلاحين والنخبة والأحزاب السياسية والجيوش. وإعادة تجميع الماضي هنا ممكنة بالإشارة إلى الأفكار والمفاهيم المختلفة التي يمكن للناس ضمن المجموعة الاجتماعية ذاتها ربطها بـ: أشخاص، وأماكن، وتواريخ، ولغة، وسمات ثقافية أخرى. تضع الذاكرة الترجمية ذاتها في الحدث، وتصير جزءاً منه، وهي لا تدّعي أية موضوعية، لكنها تطمح إلى اعتراف في صورة ما[٣].

وتركّز الذاكرة التاريخية والذاكرة الترجمية الذاتية على التذكّر، وكلتاهما معنية بعملية «تذكّر انتقائي» و«نسيان انتقائي»، وأنا أتعرّض هنا لمثال الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري، كطريقة لسبر غور السؤال الإشكالي حول التاريخ والذاكرة في سياق المغرب الواقع تحت الاستعمار وفرنسا، خلال لحظات معينة من تاريخيهما المضطربيْن.

---

(٣) هذا التمييز بين «الذكريات الشخصية» و«الذكريات التاريخية» مقتبس من: Maurice Halbwach, *La Memoire Collective* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

يمكن الاطلاع على المزيد من الدراسات التي صدرت أخيراً عن الذاكرة، في: Maurice Crubelier, *La Mémoire des français: Recherche d'histoire culturelle* (Paris: Henry Veyrier, 1991); Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy* (Paris: Seuil, 1990), et Pierre Nora, *Le Lieux de Mémoire* (Paris: Gallimard, 1986).

أولاً: لماذا نناقش تاريخ الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري؟

توفر قضية الجنود المغربيين نقطة بؤرية مثالية للتعامل مع ثلاث مسلّمات مترابطة تتعلق بتاريخ المغرب إبّان الاستعمار.

١ ـ يُظهر عدم الاهتمام بالتواريخ الاجتماعية المختلفة، إبّان المرحلة الاستعمارية في المغرب، توجّهاً عاماً لمعظم المؤرخين للمغرب، إبّان الاستعمار، لتوجيه أبحاثهم نحو التاريخ السياسي والعسكري والمؤسسي. لذلك استطاع مؤرخو الحقبة الاستعمارية في شمال أفريقيا، مثل تشارلز رويرت إغيرون، وأغسطين بيرنارد، وجاك بيرك، ومحمد بركاوي، وشارل ـ أندريه جوليان، وعبد الله العروي، وجيلبرت مينير، ودانيال ريفي، توضيح المدى الذي قام فيه استخدام جنود المستعمرة من قبل الفرنسيين. وأوضح جميعهم كيف أصبحت مسألة التجنيد مرتبطة بمشكلة منح الجنسية والنزاعات السياسية المتقطّعة التي نشبت بين المصالح الحضرية والمصالح الاستعمارية. وأشار معظمهم إلى الطريقة التي نُظر بها إلى التجنيد كجزء من سياسات الاستيعاب التي اعتبرت على نحو غامض «جنود المستعمرة» تهديداً محتملاً. لقد أشار العروي على الخصوص إلى «السلوك الشديد الحذر، بل والغامض، للمغاربة» الذين حاربوا إلى جانب فرنسا، وأوضح أن الفلاحين، الذين حُرموا أراضيهم، اضطروا، بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة الناجمة عن اختراق الاستعمار الفرنسي للمناطق الريفية، إلى العمل في مشاريع الأشغال العامة أو الانخراط في الجيش[٤]. ووضع العروي ظاهرة تجنيد سكان البلاد في الديناميات الاجتماعية الاقتصادية العامة وعلاقات السلطة المرتبطة بالاستعمار الفرنسي في المغرب.

ونظراً إلى أن كتاب العروي عمل تركيبي مبني على تقاليد الأعمال القصصية الكبيرة، غاب الجنود المغربيين في الجيش الفرنسي كأناس حقيقيين ممثلين في التاريخ، كما أن خبرات وواقع هؤلاء الناس صيغ بعبارات تجريدية محضة. وفي النهاية، لا تزال المؤسسة السياسية والاقتصادية للدولة الاستعمارية، وسياسات الاستيعاب، والتضارب بين المصالح الحضرية والمصالح الاستعمارية، والمقاومة وصعود القومية، مواضيع مهيمنة في تاريخ المغرب إبّان الاستعمار.

---

(٤) Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib: Interpretive Essay,* translated by Ralph Manheim (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), pp. 351-354.

من هذا المنظور ركّزت كتابة تاريخ المغرب إبّان الاستعمار في الأغلب على سياسات النخبة، والمدراء الاستعماريين والسياسات والأفكار والمؤسسات.

٢ ـ هناك مصلحة استثنائية في المقاومة وصعود القومية، لكن كان هناك تلميحات متحفّظة فقط إلى شرائح أخرى من المجتمع المغربي التي كان عليها إعادة تكييف أوضاعها المعيشية، وتأمين بقائها، والردّ في النهاية على التحدّي الاستعماري بطريقة مختلفة جداً. وبسبب كونهم «مقاومين» أو «متعاونين مع الاستعمار» توجّب إدراج تواريخ هذه المجموعات الاجتماعية في «الروايات العظيمة» للتاريخ الوطني أو استثناؤها منه. إن النمط المركزي الشائع لهذا النوع من وجهات النظر هو اعتبار تاريخ المغرب الاستعماري نتيجة لكيفية انخراط نخبة محلية في السياسة والعلاقة التي ترتبت عليها مع سلطات الاستعمار لتملك قوة سياسية وتحقق أهدافها الاقتصادية[٥]. المفقود في هذه الصياغة هو تاريخ الجماهير والتوجّهات السياسية للشعب الذي لم تكن ردوده على سلطة الاستعمار مدفوعة دائماً بالتوجهات السياسية للنخبة أو سلطة كاريزمية.

٣ ـ إن تاريخ الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري الفرنسي مثال واحد ضمن عدة أمثلة، على اعتماد فرنسا الكبير على الاحتياطي الكبير للقوة البشرية في إمبراطوريتها الاستعمارية، إذ بينما كانت فرنسا متقدمة تقنياً واقتصادياً بما فيه الكفاية لمواصلة مغامراتها الاستعمارية، فإنها لم تستطع الاعتماد على سكانها في الشروع في حملات عسكرية. لقد كانت عملية تجنيد الرجال من مختلف المجموعات العرقية والدينية تقليداً قديماً في الجيش الفرنسي. وهذه الظاهرة ترجع في معظمها إلى قدر معيّن من البراغماتية من جانب الفرنسيين، إلا أن هناك أيضاً دوافع سياسية، ذلك أن الفرنسيين فضّلوا «المجنّدين من البلدان المستعمَرة» على «جنودهم المواطنين» للموت في سبيل زيادة التوسع الاستعماري.

هناك عبارة مشهورة أعلنها كوسيل في عام ١٧٦٢، إذ قال «إن الجندي الأجنبي يعادل ثلاثة جنود فرنسيين» (واحد أُخذ من العدو، وآخر ناله الجيش الفرنسي، وثالث أنقذ فرنسياً من الموت)[٦]. وهناك أيضاً إهمال متواصل لحقيقة التحاق جنود

---

(٥) يعالج معظم المؤرخين المختصين بشمال أفريقيا موضوع الجنود الذين خدموا في جيش الاستعمار في سياق النزاعات السياسية الإجمالية بين المصالح الحضرية والمصالح الاستعمارية. ولا يجري التعامل مع الجنود الذين خدموا في جيش الاستعمار كشخصيات إنسانية في التاريخ.

(٦) نقلاً عن: Andre-Paul Comor, *La Légion étrangère* (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 12.

غير فرنسيين من البلدان المستعمَرة بـ «الجيش الفرنسي»، وبخاصة في حروب فرنسا الأوروبية الكبرى. فقد كان جنود المستعمرات يستخدمون بشكل رئيسي في الدفاع عن فرنسا نفسها خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، إلا أنهم ظلوا غائبين عن ذاكرتها التاريخية. وكما اتضح ذلك بجلاء في الفيلم الوثائقي حول الجنود المغربيين في الجيش الفرنسي (الغوم) (Goumiers)، فإنهم «حرّروا مارسيليا، لكن لا يوجد شارع واحد في مارسيليا يحمل اسمهم»[٧]. والفيلم الذي أنتجه أحمد المعنوني يعالج بشكل رئيسي مشاركة المغربيين خلال الحرب العالمية الثانية، ويلفت الانتباه إلى الدور الذي أدّوه خلال الحملات العسكرية المختلفة في تونس وإيطاليا وفرنسا وألمانيا. ويشير الفيلم إلى الجنود المغربيين في فرنسا، وإلى عدم تقديم تعويضات كافية لهم في الحاضر.

وبالنسبة إلى الفرنسيين، بقي الجنود من البلدان المستعمَرة عموماً حاضرين في قصة خيالية رومانسية. ومعظم المؤلفات الفرنسية التي عالجت هذا الموضوع كتبها ضباط عسكريون سابقون في سرد تذكاري أو روائي حرص على تصوير جندي «أصيل» و«تابع» وشجاع. ومزجت الغرابة والرومانسية بأفكار استشراقية لتقديم شخصية الجندي المغربي[٨].

ومنذ صدور كتاب بول فوسيل الفذّ الحرب العظمى والذاكرة الحديثة في عام ١٩٧٥، برز اهتمام متجدّد مهم بالتاريخ الاجتماعي والثقافي للحربين العالميتين. هيأ الكتاب الأرضية لدراسة أكاديمية جديدة، ليس فقط حول الأسئلة الأدبية، ولكن حول نواح أخرى للتاريخ الاجتماعي للحرب، مثل التمييز الطبقي وأدوار الجندر. لقد شارك كلّ من مارغريت هيغونيت، وإريك لِيْد، وجورج موس، وآخرون في دراسات أوروبية في جامعة هارفرد، إذ قالوا إن هناك حاجة إلى التمييز بين التقاليد القومية والإقليمية والثقافية التي تمّ من خلالها التعبير عن شوفينية الرجل وخضوع المرأة وتبرير ذلك، خلال الحربين العالميتين. ومع أن هؤلاء المؤرخين تفطّنوا للمسائل المهمة المتصلة بالجندر، لم يتعرّض أي منهم لمسألة كيفية إدامة الحروب للتحامل العنصري، وتوسيع الهوة بين أولئك الذين قاتلوا كمواطنين، وأولئك الذين تم

---

(٧) «La Mémoire Oubliée des Goums Marocains,» Serie d'Alain de Sedouy et Realisation de Ahmed el-Maanouni, 1992.

(٨) تتضمن الأمثلة على هذه المؤلفات من جملة ما تتضمن: Louis Berteil, *Baroud Pour Rome Italie 44* (Paris: Flammarion, 1996); Henry Bordeaux, *Henry de Bournazel* (Paris: Plon, 1935), et Jacques Weygand, *Goumier de L'Atlas* (Paris: Flammarion, 1954).

تجنيدهم ك «جنود من البلدان المستعمَرة». ولا يوجد شيء في هذا الأدب يعير أدنى اهتمام للعدد المعتبر لهؤلاء الجنود في الحربين العالميتين، إذ ظلوا غير متواجدين في «التاريخ الرسمي».

ليس المقصود هنا ببساطة الاعتراف النظري بـ «الولاء» والعمليات العسكرية «البطولية» لمقاتلينا القدامى من أفريقيا ومن الشاطئ الآخر (أي قدمائنا المحاربين في أفريقيا وما وراء البحار)، بل ذكر ودمج تواريخهم بشكل أساسي في التاريخ الفرنسي/ الأوروبي والذاكرة الجمعية.

ثانياً: الغوم (القوميون) والرماة والصبايحية

منذ أن بدأ التوسع الاستعماري الفرنسي في المغرب، اعتمد الجيش بشكل كبير في تقدمه على تجنيد السكان المحليين. وما كان يشار إليه غالباً بالجيش الفرنسي، كان في معظمه مكوّناً من جنود مشاة من العرب والبربر شكّلوا عاملاً مهماً في المؤسسة العسكرية الاستعمارية المشكّلة حديثاً. وحتى قبل توقيع معاهدة الحماية من قبل مولاي حافظ في ٣٠ آذار/ مارس ١٩١٢، كانت هناك أربع وحدات عسكرية رئيسية تأسست ووضعت تحت السيطرة الفعلية للضباط الفرنسيين (تأسست وحدة الغوم في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨، والرماة والصبايحية في حزيران/ يونيو ١٩١٢). ومن عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩٥٠ شاركت القوات المغربية في الجيش الفرنسي في الحملات العسكرية المختلفة خارج المغرب (المغرب من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩٣٤، وفرنسا من عام ١٩١٤ إلى عام ١٩١٨، وتونس من عام ١٩٤٢ إلى عام ١٩٤٣، وصقلية عام ١٩٤٣، وكورسيكا عام ١٩٤٣، وإيطاليا عام ١٩٤٤، وفرنسا عام ١٩٤٤، وألمانيا من عام ١٩٤٤ إلى عام ١٩٤٥، والهند الصينية من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٥٤). والنظرة الخاطفة إلى تاريخهم العسكري تكشف ليس فقط الأعداد الهائلة من المغربيين المجنّدين في هذه الوحدات، بل الطريقة التي تم بها استخدامهم بشكل مكثف في مختلف القارات.

١ ـ الغوم

الاسم «Goumier» جاء من الكلمة العربية «قُم»، وهي أمر بالوقوف. وتاريخ الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري الفرنسي المعروفين باسم «Goumiers» يعود

إلى عام ١٩٠٨ حين أمر الجنرال دي أماد (d'Amade) بتأسيس الوحدات الست الأولى من الغوم[٩].

وتم تجنيد معظمهم في مناطق الشاوية في سيدى بو بكر، وأولاد سعيد، وستات، وقصبة ابن أحمد، ودار بو عزة، وسيدي سليمان. وقد تشكلت كل وحدة من نحو ٢٠٠ رجل من مختلف القبائل. واعتبر مزج الرجال من قبائل مختلفة في الوحدات العسكرية وسيلة لسيطرة أفضل، وكذلك إجراءً وقائياً خشية التمرّد والعصيان المسلح. عملت الوحدات الست الأولى كقوات أمن بشكل أساسي تقوم بأعمال الدورية للسيطرة على المناطق القبلية التي وقعت تحت السيطرة الفرنسية حديثاً. كما عملت أيضاً كوحدات استطلاع وقوات تغطية للقوات الفرنسية النظامية، وتحت إمرة ضباط فرنسيين تابعين لخدمات شؤون السكان المحليين. ولكن بعد عام ١٩١١ عملت بفعالية، ليس كقوات شرطة، ولكن كقوات مقاتلة رئيسية، واستخدمت في عمليات الجيش الاستعماري الفرنسي التوسعية في المغرب، وفي الحروب التي تمت عبر البحار، مثل الحربين العالميتين الأولى والثانية، وفي الهند الصينية. ومنذ البداية، نظر إلى هذه المؤسسة العسكرية الجديدة كقوة مقاتلة. وكما صرح الجنرال دي أماد بوضوح عام ١٩٠٩، «من المستحسن تقدير أداء الغوم في ميدان المعركة حتى يمكن الحكم على نجاح هذه المؤسسة العسكرية الجديدة»[١٠].

في نهاية الحرب العالمية الأولى، تزايد عدد هذه الوحدات من ١٤ إلى ٢٥ وحدة. في البداية، تم اختيار المجنّدين أساساً من قبائل مغربية متنوعة أصلها عربي، وبالتدريج ازدادت أهمية المكوّن البربري مع توسع الفرنسيين في احتلال المناطق الداخلية في المغرب. وثبت أن الاعتماد على القبائل من المناطق البعيدة التي ليس لها أية صلات أو قرابات محلية، هي استراتيجية ناجحة للقيادة العسكرية الفرنسية. وبحلول عام ١٩٣٤، وهو العام الذي ارتبط عموماً بالسيطرة الفرنسية الحاسمة على المغرب، كانت هناك خمسون وحدة غوم، ومثّل ذلك العدد أكبر مشاركة منذ عام ١٩٠٨. وقد اتسمت السيطرة الفرنسية على الريف في المغرب بالفعالية، لأن هذه الوحدات، إضافة إلى كونها قوات مقاتلة يعتمد عليها وقوات أمن، كانت أيضاً مفيدة جداً في التوسط بين

---

(٩) عُرف باسم «l'ordre 100 du premier novembre 1908» ودعا إلى تشكيل عسكري أكثر مؤسساتية وانضباطاً.

(١٠) نقلاً عن: Jean Saulay, *Histoire des Goums marocains,* préface du général de corps d'armée, Georges Leblanc (Paris: La Koumia,1985), p. 34.

مكتب شؤون السكان المحليين ومختلف القبائل المتمرّدة. ورغم افتقاد الإحصاءات الصحيحة، إلا أنه يقدّر مقتل حوالى ١٢,٥٨٣ جندياً من أفراد هذه الوحدات في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٠٧ و١٩٢٢، بينما رفع آخرون ذلك العدد إلى ٢٢,٠٠٠ ممن قتلوا خلال فترة «التهدئة» في المغرب (١٩٠٧ ـ ١٩٣٤)[١١].

أدى صعود ألمانيا النازية، وتصاعد التوتر في أوروبا في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، إلى استخدام هذه الوحدات بشكل مكثف في مسرح الحرب الأوروبية. وكوسيلة للاستعداد لحرب وشيكة مع ألمانيا شُكّلت ٩١ وحدة إضافية من الغوم. وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩، كانت هناك ١٢٦ وحدة عاملة ومساعدة جاهزة للتعبئة. وفي المراحل الأولى للحرب، تم تحريك ١٢ وحدة إلى تونس. ومع توقيع الهدنة في حزيران/ يونيو ١٩٤٠ اضطرت فرنسا إلى تقليص أعداد جيشها في شمال أفريقيا إلى ١٠٠ ألف رجل. وفي مواجهة عمليات التفتيش الدورية من قبل المفوضين العسكريين الألمان والإيطاليين التي فرضت على الفرنسيين بعد هزيمتهم، قرر الجنرال نوغي (Nogues) «تأسيس قوات شرطة جديدة لا تعتبر جزءاً من جيش الهدنة، لكنها قادرة على خوض حرب حديثة». وتم تقديم هذه القوات على أساس أنها جزء من جيش المخزن (Makhzan Army)، وكانت تحت مظلة ما يدعى محلة الشريفية (Mehallas Cherifiennes). وفي مرحلة «تمويه الغوم» (Camouflage des Goums) ، كما صارت تعرف، تمكّنت فرنسا من إعداد وتعبئة ١٩,٧٠٠ رجل من الغوم[١٢]. وأدى الضغط الألماني إلى عملية تجريد للقوات المعروفة باسم محلة الشريفية الخاضعة لسيطرة وزارة الخارجية الفرنسية. كما تمّت إحالة الضباط العسكريين الفرنسيين إلى الإدارة المدنية. وقادت مرحلة جديدة من السرية إلى إظهار الغوم دعماً رائعاً في إخفاء الأسلحة والمعدات العسكرية عن المفوضية الألمانية.

وخلال المرحلة ذاتها ارتفع عدد المغربيين التابعين للجيش إلى ١٤,٣٠٠ رجل كانوا يعملون بسرية تحت قيادة منظمات مدنية مختلفة، مثل العمال المساعدين أو الهيئة الخاصة للنقل المؤقت، وبالتالي اضطلعت وحدات الغوم بوظائف مرنة خدمت حكومة

---

(١١) عدد ٢٢ ألف ورد في: Commandant Coudry, «L'Armée et la Mise en valeur du Maroc,» *Revue Historique de L'Armée*, vol. 8, no. 2 (juin 1952), p. 79.

العدد ١٢,٥٨٣ ألف مذكور في: Daniel Rivet, *Lyautey et l'Institution du protectorat français au Maroc, 1912–1925*, 3 vols. (Paris: L'Harmattan, 1988), vol. 2, p. 68.

(١٢) Yves Jouin, «Le Camouflage des Goums Marocains Pendant la Période, d'Armistice,» *Revue Historique de L'Armée*, vol. 2 (1972), p. 107.

الاستعمار على مستويين منفصلين: أولاً، استخدمت كقوات شرطة في المغرب. وكانت مفيدة من حيث كونها رمزاً لقوة كان الفرنسيون في أشد الحاجة إليها من أجل التأثير في قبائل الأطلس البربرية. وفي أيار/ مايو ١٩٤٢، وفيما كانت معظم أراضي فرنسا واقعة تحت الاحتلال النازي، استعرض الجنرال ناغي والعقيد غيوم القوة العسكرية للجيش الفرنسي في القنيطرة، وقد شارك فيه ٦٥٧٤ من الغوم المغربيين[١٣].

كانت الخطة الفرنسية تقوم على استمرار التدريبات على الحرب الحديثة من أجل إعداد الجنود لحرب وشيكة مع الألمان. ومع إنزال قوات الحلفاء في شمال أفريقيا كانت قوات الغوم أول الوحدات المستخدمة. وقد قاتلت هذه الوحدات التي تسلّحت ببنادق أمريكية، وارتدت جلابيات، واعتمرت خوذات بريطانية، في تونس وصقلية وكورسيكا وإيطاليا وفرنسا وألمانيا. واستخدمت لاحقاً في الهند الصينية والجزائر. ومثّل الغوم جزءاً كبيراً من القوات المسماة «القوات العسكرية الملكية» حينما تأسست أول مرة عام ١٩٥٦. وباعتباره رمزاً للاستقلال الوطني، تشكّل أغلب الجيش المغربي على نحو مثير للسخرية من بقايا القوات الاستعمارية، مثل الغوم (خدم ٢١,٠٠٠ جندي من جنود القوات العسكرية الملكية الـ ٢٥,٠٠٠ في الجيشين الفرنسي والإسباني)[١٤].

٢ ـ الرماة

في ١٦ حزيران/ يونيو ١٩١٢، قرر الجنرال مونييه تنظيم ما يسمّى «القوات المساعدة المغربية»، وقد تأسست هذه الوحدات من الجنود المختارين الذين بقوا على ولائهم لفرنسا بعد تمرّد فاس، لكن معظمهم جاء من القبائل العربية في منطقة فاس، والحاجب، وعرباوة، وأكواري، وصفرو[١٥]. وارتفع عدد القوات بين عامي ١٩١٣ و١٩١٤ من ٤ إلى ١٩ سرية ضمّت ٦٢٠٠ مغربي، كلهم تحت إمرة ضباط عسكريين فرنسيين. وبسبب الأحداث التي وقعت في فاس، أبقيت القوات المساعدة المغربية في حاميات خارج المدينة مع القوات الفرنسية النظامية. ومع إعلان الحرب العالمية الأولى، قرر الجنرال ليوتي إرسال خمس كتائب إلى الجبهة الغربية. ولأسباب سياسية أشير إلى هذه القوات باسم «كتائب المقاتلين المحليين»، وأصبحت جزءاً من

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٤) Jean Naudou, «Le Maroc en 1963,» C.H.E.A.M. no. 3771, p. 5.

(١٥) Commandant Lugand, «Historique des Tirailleurs Marocains,» *Revue Historique de L'Armée*, vol. 8, no. 2 (juin 1952).

الجيش السادس في ٢٠ آب/ أغسطس ١٩١٤. ومن مجموع ٥٠٠٠ جندي قاتلوا في معركة المارن، بقي على قيد الحياة منهم ٧٠٠ جندي فقط. وتم تشكيل كتائب جديدة (Regiment de Marche de Tirailleurs Marocains (RMTM))، وشاركت قوات المشاة المغربية، المعروفة باسم «المغربيون ذوو الشعر» (Moroccan Poilus) لكثرة شعورهم، في حرب الخنادق في معركتي لامارن وأيسن في سواسون في كانون الثاني/ يناير ١٩١٥، وفي فردان عام ١٩١٦، في قطاع لامين دي ماسيغ، في قرية برويل، على الطريق بين باريس وسولسون، وفي محور فيلير أو إرابل. ولا توجد تقديرات يعتمد عليها لأعداد الجنود المغربيين الذين ماتوا في الحرب، لكن هناك مثالين يوضحان تضحياتهم. في أيلول/ سبتمبر ١٩١٤ فقط بلغ عدد القتلى ٣٢٠٠ جندي[١٦]، إذ مات في يوم واحد هو ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٦٠٠ جندي مغربي من هذه القوات في منطقة لا فازل، وفي شهر أيار/ مايو ١٩١٩ أعيدت كل الأفواج إلى المغرب[١٧].

ومع نهاية الحرب وعملية تسريح الجيش، كان على جيش العاصمة الفرنسي الاعتماد، مرة أخرى، على القوات المغربية في جيش الاحتلال في ألمانيا. وفي الفترة ما بين غرّة كانون الثاني/ يناير ١٩٢٠ وعام ١٩٢٥ شُكلت ستة أفواج جديدة. وفي عام ١٩٢٧ كان الفوجان ٦٥ و٦٦ يقاتلان في المشرق.

وفي الفترة ما بين عامي ١٩١٩ و١٩٣٤، استخدم أفراد هذه الواحدات في «تهدئة» المغرب. وكان دورهم أقل أهمية مقارنة بالدور الذي أدته قوات الغوم خلال الفترة نفسها. وكانت وحدات الرماة فاعلة في سحق حالات التمرد المختلفة في شتى أنحاء المغرب. وقد استخدموا في منطقة فاس في مواجهة قبائل أوريحه في الشمال، عام ١٩١٩. وفي عام ١٩٢٠ احتل الحرس المتنقل إقليم وزان من أجل السيطرة على منطقة الغرب، وما بين عامي ١٩٢٠ و١٩٢١ واجهت سبع كتائب من هذه القوات بني مسطارة. وفي منطقة تازة، دخلت القوات في حرب مع بني وارين عام ١٩١٩، ومع إيت تسير هوشن مرموشة في عام ١٩٢٢، وفي بوزرت (في الشمال) عام ١٩٢٣. إلا أن الاستخدام الأكثر كثافة لهذه القوات في المغرب، حصل في الفترة (١٩٢٤ - ١٩٢٦) ضد عبد الكريم في تمرد الريف.

---

(١٦) Muhammad Berkaoui, «Le Maroc et la Première Guerre Mondiale,» (Unpublished Doctoral Thesis, Universite de Provence, 1987), p. 193.

(١٧) Lugand, Ibid., p. 47.

وكما كان الحال مع الغوم، شهدت أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي زيادة هي الأكثر درامية في عدد قوات الرماة. وفي عام ١٩٣٩ كان هناك ٣٢ كتيبة من هذه القوات المغربية، ١٨ منها في المغرب، و١٢ كتيبة في فرنسا، وواحدة في كورسيكا، وواحدة في الشام... والتحق بعضهم بالمقاومة الفرنسية تحت اسم الماكسيارد المغربيين. وفي فرنسا وحدها كان هناك ٢٧,٥٠٠ جندي من هذه الوحدات من مجموع ٩٠ ألف جندي مغربي في مختلف الوحدات[١٨]. وشارك أفراد هذه القوات، أسوة بالغوم، في كل المعارك الرئيسية خلال الحرب العالمية الثانية، وكذلك في الهند الصينية.

٣ ـ الصبايحية

تشكّلت وحدات الصبايحية المغربية عام ١٩١١ كمؤسسة استعمارية. وشاركت في القتال داخل المغرب في منطقة تازة. وأعيد تشكيلها عام ١٩١٤ تحت اسم «فوج المقاتلين الخيّالة المحليين»، وهي تتكوّن من عشر سرايا خيّالة، وصارت تعرف في ما بعد باسم «أفواج الصبايحية المغربية». سايرت الزيادة التدريجية في أعداد الصبايحية، بحسب حاجة الجيش الفرنسي في مختلف النزاعات وراء البحار، وداخل المغرب، واتجاهات مشابهة، كما في حالة قوات الغوم والرماة.

وكانت هذه القوات مفيدة جداً في المناطق الجبلية، سواء في الأطلس في المغرب، أو في سورية. وفي عام ١٩٤٢ أصبحت المجموعة الأولى من الصبايحية المغربيين جزءاً من قوات التحرير الفرنسية. وكانت هناك سبعة أفواج صبايحية مشاركة في الحرب في أوروبا، وفوج في الهند الصينية. واستخدمت هذه الأفواج في التدخل في اضطرابات عام ١٩٥٥ التي سبقت عودة الملك إلى المغرب. ومقارنة بقوات الغوم والرماة، ضمت أفواج الصبايحية أعداداً كبيرة من الفرنسيين في وحداتها.

لم تكن المؤسسات العسكرية الاستعمارية التي تقدم الحديث عنها الوحيدة العاملة. فقد كانت هناك كتيبة الهندسة، وكتيبة سكك الحديد، وكتيبة الإشارة، وكانت هذه القوات صغيرة العدد، إلا أنها كانت مساوية في أهميتها لدى استخدامها. وقامت هذه القوات ببناء جزء كبير من مجموع الطرق التي عبّدها الفرنسيون، والتي وصل طولها إلى ٤,٢٠٠ كيلومتر، خلال المرحلة الاستعمارية الفرنسية في المغرب. وقامت

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

كتيبة سكك الحديد ببناء ٦٠٠ , ١ كيلومتر من خطوط سكة الحديد، في حين تم تشييد أغلب الجسور بواسطة كتيبة الهندسة[١٩].

إذا أخذنا في الاعتبار الأعداد الكبيرة من الجنود المغربيين الذين عملوا تحت الإدارة العسكرية الاستعمارية، والجانب «التطوعي» في تجنيدهم، فإن التاريخ العسكري للقوات المغربية انتحل من قبل ضباط الجيش الفرنسي الذين وجدوا في نجاح هذه المؤسسات الاستعمارية رمزاً لـ «المودّة والاحترام المتبادل» بين المستعمِر والمستعمَر. وكشف الخطاب الاستعماري حيال هذه المجموعة من الناس مظهراً واضحاً للعلاقات بين العِرق والسلطة.

ثالثاً: الجنود المغربيون والخطاب الاستعماري

استحوذ ضباط الجيش الفرنسي على التاريخ العسكري للجنود المغربيين في الجيش الاستعماري. وهذا الاهتمام نابع، من جهة، من محاولة أصيلة لإعادة تتبع المراحل العامة لما اعتبروه «تاريخاً مشتركاً»، وحنيناً معيّناً لتجاربهم في المغرب تحت الاستعمار، في بلاد غروب الشمس، وبلاد النور الذي كان جزءاً من هذا الافتتان بما كانوا يشيرون إليه بـ «قواتنا من الغوم والرماة والصبايحية». ومن جهة أخرى، مثلت قوات المستعمَرة لعدد من الضباط الفرنسيين رمزاً لـ «الولاء»، ونجاحاً لما سمّوه «تهدئة» المغرب. وكما يقول جان سولاي: «أصبح الغوم مرتبطين بضباطهم الفرنسيين في مناخ اتسم بالصداقة المتبادلة، وتبعوهم بابتهاج إلى ميدان المعركة»[٢٠].

نبع الاهتمام الفرنسي المبكر بالجنود المغربيين أيضاً من القلق المستمر من احتمال حدوث حالات من التمرد والعصيان المسلح في صفوف الجيش. فقد أصرّت سلطات المحمية على أن تكون على دراية تامة بحياة الجنود وسلوكهم. لذلك قدمت معظم التقارير من قبل ضباط الجيش الذين عملوا في مكتب شؤون السكان المحليين، وصاروا مرتبطين بمؤسسة حكومية معروفة باسم «مركز الإدارة الإسلامية للدراسات المتقدمة». وقد تأسس هذا المركز عام ١٩٣٦ تحت قيادة روبرت مونتان، وسباستيان تشارلتي (عميد جامعة باريس)، وبيير فينو (وزير دولة في وزارة الخارجية الفرنسية). وركّز المركز على دراسة مختلف المواضيع التي تهم الإدارة الاستعمارية

---

(١٩) Coudry, «L'Armée et la Mise en valeur du Maroc,» p. 80.

(٢٠) Saulay, *Histoire des Goums marocains,* vol. 1, p. 15.

في الإمبراطورية الفرنسية وراء البحار، كما ساهم في دراسة مختلف المجموعات الاجتماعية والثقافية، والنظام القبلي ، والإسلام، واللغة. وكان من بين الهموم الرئيسية، بروز قوى القومية في الثلاثينيات من القرن الماضي. ومن بين العاملين في المركز ضباط عسكريون أساساً، وموظفون مثل جورج سبيلمان، وبول دوغريه، وبي سانشز، وليون روتشي.

يمكن وضع الخطاب المتعلق بالقوى الاستعمارية في إطار خطاب استشراقي شاع بشكل عام بين الإداريين الإمبرياليين الفرنسيين. كما أن مشروع المؤسسة العسكرية بأكملها في المغرب كان إنتاجاً فرنسياً، بمعنى أن الفرنسيين حعلوه منظمة أكثر انضباطاً وتقنيناً، إذ توجّب تصور الجندي المغربي على الوجه الذي ارتآه ضباط الجيش الفرنسي الاستعماري في تقديمه. فغالباً ما يشار إليه بـ «موها» (Moha)، وهو اسم عام يطلق على كل فرد داخل المجموعة». هل هناك طريقة أخرى لتمييز الـ «موها»؟ أجل باستعمال الكُنية أحياناً[٢١]، فالجندي ليس له اسم، وبالتالي ليس له سمات شخصية، ولا هوية. وباعتبار أن هذا الجندي من الغوم أو الرماة أو الصبايحية، فهو يظهر أنه يمنح هويته المكتسبة الجديدة في النظام الإداري الاستعماري الذي يتحدّث نيابة عنه ويقدمه للتاريخ.

لقد اتسم هذا الخطاب الاستعماري بتوجه إلى تجريد جندي المستعمرة من صفته الإنسانية. فصور الهمجية والنزوع الفطري إلى الحرب ظلا جزءاً من تمثيل «الآخر» هذا. كتب جاك بيرك مرة: «سيبقى البربر التابعون لنا همجيين جيدين، يستحقون حبّنا واحترامنا، وسيكون تقدمهم النهائي ترقياتهم في الغوم»[٢٢]. وقد ساد اعتقاد بأن الغوم احتفظوا بصفات أسلافهم، مثل السذاجة والمزايا الريفية والقدرة على التحمّل، لأنهم «لا يخافون الموت، كما اشتهروا بقدرتهم على السير فترة طويلة من دون طعام، وهم يقطفون في الطريق ما يجدونه من نباتات برّية ويأكلونها نيئة»[٢٣].

وفي أحدث كتاب صدر حول جنود وحدات الغوم، يقول إيفيز سالكين إن الجندي من هذه الوحدات كان «قادراً على السير أطول المسافات، وفي أكثر المسالك

---

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣.

(٢٢) نقلاً عن: Charles-André Julien, *Le Maroc face aux imperialisms, 1415-1956* (Paris: Editions J. A., 1978), p. 99.

(٢٣) General Spillmann, «Les Goums mixtes marocains,» *Revue Historique de L'Armée*, vol. 8, no. 2 (juin 1952).

الجبلية صعوبة، فهو يتحرك على الأرض مثل وحش ضار»[٢٤]. ومن الصعوبة بمكان فصل الإطار العقلي ورمزية هذا التمثيل في الخطاب الاستعماري عن حقيقة أن أعداد الموتى بين هؤلاء الجنود لم يتم تسجيلها أو ذكرها بالكامل إطلاقاً في فرنسا. وفي ما عدا ذلك، لم يشكّل ضحايا الحروب، سواء سقطوا في «تهدئة» المغرب أو وراء البحار، قضية تستدعي قلق الإدارة الاستعمارية.

كان أحد المفاهيم الأساسية التي ترسّخت في هذا الخطاب الاستعماري فكرة «التطوع». فقد فُسّرت الجاذبية التي كانت تشدّ المتطوّع إلى الخدمة في الغوم أو في وحدات الجيش الاستعماري الأخرى بأنها كانت ثمرة لأشكال مختلفة من الفوائد الاجتماعية التي يمكن الاستفادة منها، والتي عزّزت التجنيد «التطوعي». وعلى عكس الجزائر، لم يعرف المغرب نظام التجنيد الإجباري. ونظراً إلى أن الجزائر اعتبرت جزءاً من فرنسا، فقد تم إخضاعها عام ١٩١٢ للنظم واللوائح المتعلقة بالتجنيد نفسها المطبقة في فرنسا منذ عام ١٨٧٢. لكن في المغرب، كان بمقدور الشخص أن يلتحق بإحدى وحدات الرماة لمدة أربع سنوات، مع إمكانية التجديد[٢٥]. وكما سأوضح في ما بعد، فإن هذا الحديث حول «التطوع» يتعارض، في بعض الأحيان، مع الروايات الشفهية لبعض قدامى المحاربين.

اتصف هذا الخطاب الاستعماري عموماً بالنمطية والأبوية والعنصرية، ففي عام ١٩٢٥، على سبيل المثال، قال بول أزان: «بغضّ النظر عن عملية الاختيار التي يخضع لها الجنود من شمال أفريقيا، فإنهم، حتماً، ينقلون معهم جراثيم أكثر الأوبئة خطورة إلى الشعب الفرنسي: السُلّ والسفلس والملاريا، فضلاً عن المصائب النفسية الأخرى»[٢٦]. إلا أن هذه الصورة لجندي المستعمرة يجب ألا ينظر إليها في سياق المؤسسة العسكرية فقط. وإنما يجب أن يقرأ معناها في سياق أوسع يترسّخ فيه الاختلاف بين الهوية الجمعية الفرنسية وهوية «السكان المحليين». وقد قال بول أزان في ما بعد: «لقد نسينا عاملاً مهماً في الجيش، ألا وهو المتعلق بالإنسان. فنحن لم نأخذ في اعتبارنا حقيقة أن السكان المحليين لا يمكن مقارنتهم بالفرنسيين، ذلك لأنهم لا يملكون المواصفات الجسدية

(٢٤) Yves Salkin, *Histoire des Goums Marocains* (Paris: La Koumia, 1989) p. 22.

(٢٥) Paul Ducray, «Les Tirailleurs Marocains, Leur Recrutement,» C.H.E.A.M., no. 1143 (1947), p. 5.

(٢٦) Paul Azan, *L'Armée Indigène Nord-Africaine* (Paris: Charles-Lavauzelle, 1925), p. 32.

للفرنسيين، ولا صفاتهم الأخلاقية، ولا تعليمهم، ولا دينهم، أو تقاليدهم أو حضارتهم»[٢٧].

وفي النهاية، لم يتصور أن يكون للجندي المحلي الحقوق ذاتها التي للفرنسي لأنه جزء من «آخر غير متحضر». وكما قال أزان: «الخطأ ارتكبه أولئك الذين كتبوا إعلان حقوق الإنسان والمواطنة بدلاً من أن يكتبوا بتواضع أكثر حقوق المواطن الفرنسي»[٢٨]. لكن هذا الشكل الصارخ الذي أفصح عنه ضباط الجيش الفرنسي الاستعماري، لم يكن بعيداً عن مزاج الخطاب الاستشراقي العام الذي ساد في أوضاع أكثر أكاديمية، وكان كل منهما رافداً للآخر.

لقد كان أحد أهم التصوّرات حيال المجتمع المغربي في الأوضاع الأكثر أكاديمية، هو التمييز النمطي الذي قسّم المغرب إلى بلاد المخزن وبلاد السيبة. ومن الواضح أن هذا التمييز لم يكن أكاديمياً، بل كان جوهرياً في طريقة تصوير فرنسا مهمتها في المغرب، وبالتالي وصم «المقاومة» بأن لها غرائز معادية للمخزن. وإلى جانب هذا الاختلاف، انبعثت الفكرة التي مفادها أن بلاد المخزن هي المنطقة المتكوّنة من القبائل العربية، وأن بلاد السيبة هي المتكونة من البربر الفرنسيين. وأجرى الخبراء بعلم تصنيف الشعوب مقابلة منهجية بين هاتين الهويتين الجغرافيتين المصطنعتين، حيث نظر إلى بلاد السيبة على أنها منطقة «الفوضى والتمرد» ضد سلطة السلطان، بينما اعتُبرت بلاد المخزن بأنها تحت سيطرة الحكومة[٢٩].

ومع هذا التشكيل الاستعماري للجغرافيا السياسية للمغرب، وضعت «سياسة البربر» موضع التنفيذ بعد عام ١٩١٤. وفقد المخزن السيطرة على معظم المناطق التي تتحدّث الأمازيغية في المغرب، وتم إلغاء المحاكم الإسلامية. وكان ضباط مكتب شؤون السكان المحليين أول المسارعين إلى تبنّي هذه الأفكار. وانطلاقاً من الاعتقاد بـ «أسطورة الأمازيغ»، يمكننا جزئياً تفسير الاعتماد الكبير على وحدات الغوم التي كان معظم أفرادها من الأمازيغ. وقد تم التعبير عن ذلك بوضوح في أحد التقارير التي قدمت إلى مركز الدراسات الإدارية المتقدمة، حيث قال التقرير

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٩) Robert Montagne, *Les Barbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (Paris: A. Colin, 1930), p. 4.

الواضح إن الدوائر غير العربية والأقل التزاماً بالإسلام (مثل القبائل والبربر) أنفع للتجنيد[٣٠].

رابعاً: موقع جنود المستعمرة في التاريخ الفرنسي

سيطر على تأريخ الحربين العالميتين الأولى والثانية تصور مفاده أنهما حربان أوروبيتان، تقاتل فيهما أوروبيون على أراض أوروبية. وهكذا استثنت وجهة النظر هذه التي تركّز على أوروبا في كتابة تاريخ الحربين العالميتين تواريخ الشعوب الأخرى المستعمرة من جملة المشاركين الرئيسيين في هاتين الحربين.

فقد حارب الهنود، وأبناء غرب أفريقيا، وشمال أفريقيا، وآخرون، وماتوا جنباً إلى جنب مع الأوروبيين. ومع ذلك ضاعت اليوم ذكرياتهم أو ما زالت خارج نطاق الاحتفالات التذكارية التي تقام سنوياً في أوروبا. ففي فرنسا، بقيت تواريخ «الجنود الاستعماريين» غائبة عن «الذاكرة التاريخية» الفرنسية. والقليلون من طلبة المدارس الثانوية عرفوا بوجود مغاربة في صفوف أفراد المقاومة في الحرب العالمية الثانية، أو أنه كان هناك حوالى ١٧٠ ألف رامٍ سنغالي في خنادق الحرب العالمية الأولى، أو أن الغوم المغربيين هم الذين حرّروا مارسيليا من ألمانيا النازية. وبالنسبة إلى الفرنسيين، بقي جنود الدول المستعمَرة حاضرين عموماً في الأدب القصصي المكتوب بلغة رومانسية. صحيح أنه كان لجنود المستعمرات وجود، لكنهم، حقيقة، غير موجودين في الذاكرة التاريخية الفرنسية. والقضية هنا ليست مجرد الاعتراف بمختلف الأعمال البطولية العسكرية، لكن، بشكل أساسي، إدماج هذه التواريخ ضمن التاريخ الأوروبي الفرنسي والذاكرة الجمعية.

وفي السياق الحاضر لإعادة تخيّل المجموعة الأوروبية، يعدّ هذا الموضوع مهمّاً. ومع المشاكل الحالية للهجرة في فرنسا، ومحاولات تأسيس أوروبا موحّدة اقتصادياً وثقافياً، فإن هذه الذكريات قد تربك التجانس الثقافي والتاريخي الذي تعمل الحكومات على بنائه لإقصاء الأقليات الإثنية المختلفة. وبالتالي، يصبح الماضي الأوروبي بناءً اجتماعياً مشكلاً وفق انشغالات الحاضر.

---

(٣٠) P. Rondot, «Remarques Sur la Selection des Contingents Nord-Africains,» C.H.E.A.M., no. 1007.

خامساً: موقع الجنود العاملين في الجيش الاستعماري في التاريخ المغربي

هدف أي خطاب قومي، سواء في حقل السياسة، أو الأدب أو التأريخ، هو تعرية وقائع القمع الاستعماري. وكما كتب فرانز فانون مرة: «بينما يموضع السياسيون أفعالهم في أحداث اليوم الفعلية، يأخذ المثقفون موقفهم في حقل التاريخ». وكان فانون شديد الوعي بالأوجه العنيفة للاستعمار في تجلياته المختلفة. فالاستعمار لا يقنع بفرض حكمه على حاضر بلد مقهور ومستقبله، بل إنه يتحول انطلاقاً من منطق منحرف إلى ماضي الشعب المقهور، فيحرّفه ويشوّهه ويدمّره[٣١].

وفي هذا السياق، اقتصرت ردود الخطاب القومي على محاولاته إعادة تأكيد التجانس السياسي، والأصالة الثقافية، والأمجاد التاريخية، وهو ما يدعوه الجابري «آلية دفاعية»[٣٢] تتطلب تثبيتاً استعادياً وقراءة انتقائية للماضي. وبينما قد يكون ذلك رداً «طبيعياً» مشروعاً على الخطاب الاستعماري التسلّطي، فهو لم يعُد مستساغاً من قبلنا في هذه الأيام، وبينما يجب ألا تغيب عن نظرنا النماذج الكلاسيكية للاستعباد الاقتصادي الاستعماري، والتحقير الثقافي للمستعمَر، يتوجب علينا فتح فضاء أمام مواقع لما يبدو أنه تاريخ مشترك للاستعمار يكشف أبعاداً جديدة لمواجهة المستعمِر.

تمثل مسألة «الجنود العاملين في الجيش الاستعماري» في المغرب أحد أهم المواقع. فتاريخ هؤلاء الجنود مغيّب بالمثل عن «الذاكرة التاريخية» للبلد. وقد أوضح إريك هوبسباوم مرة أن التاريخ كان دائماً «مادة خاماً للأيديولوجيات القومية والأصولية الإثنية تقيم عليها مشروعيتها وتؤسس هويتها»[٣٣].

الخاصية هنا أن تاريخ «الجنود العاملين في الجيش الاستعماري» يتناقض مع كل من خطاب القومية (الوعي القومي) والمقاومة، وبما أن عامة التواريخ والاحتفالات التذكارية الوطنية تحتفي بأصل ونهضة أمة يُتصوّر أن لهما تاثيراً في تاريخها التالي، لا ترى الحكومة المغربية هذه الملامح في تاريخ الجنود العاملين في الجيش الاستعماري. لقد استغربتُ خلال لقاء مع مسؤول كبير في المكتب الوطني لقدامى

---

(٣١) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Weidenfeld, 1991), pp. 209 -210.

(٣٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٣٣) Eric Hobsbawm, «The New Threat to History,» *New York Review of Books* (15 December 1993).

المقاومين الذي كان أكبر وأكثر تنظيماً من الرابطة الوطنية لقدماء المحاربين حينما أكد لي «أن الجنود المغربيين العاملين في الجيش الاستعماري لم يحاربوا مطلقاً في الأراضي المغربية»[٣٤].

كان نقاشه نموذجاً للخطاب القومي الذي ينحو إلى تسليط الأضواء على أحداث وفترات معيّنة، يراها ممثلة للحظات مهمة في تاريخ الأمة، بينما يُنظر إلى أحداث وفترات أخرى بأنها مُفسِدة، وبالتالي تغرق في النسيان. ولم ترمز تجارب هؤلاء الجنود، على الأقل في أعين التاريخ الرسمي، إلى أي التزام قومي أو تأكيد بطولي للكرامة القومية إلى حين اندلاع الحرب العالمية الثانية، لكن الجندي العامل في الجيش الاستعماري غدا رمزاً قومياً ملائماً قليلاً للاستخدام ما إن أعطى السلطان محمد الخامس إذنه بدعم قوات الحلفاء في الحرب العالمية الثانية. والآن، فإنه غالباً ما يقال إن المغربيين قاتلوا في أوروبا من أجل استقلال المغرب. والحقيقة هي أن عملية «التهدئة» في المغرب، من قبل الفرنسيين، وباستخدام الجنود المغربيين العاملين في الجيش الاستعماري، تمّت بموافقة المخزن للسيطرة على بلاد السيبة. وتثير ذاكرة مكبوتة مثل ذاكرة الجنود العاملين في الجيش الاستعماري موضوعاً أوسع، ألا وهو كيف يمكن أن تكون المخيّلة التاريخية ممكنة في المغرب؟ وما هي إمكانيات الروايات التاريخية الأخرى في بلد ارتبطت ذاكرته التاريخية دوماً بالرموز نفسها وخطاب تاريخي مسيطر؟ وقد سيطرت الحكومة المغربية منذ الاستقلال على الكيفية التي يتم بها تشكيل الصورة الثقافية والتاريخية للمغرب في وسائل الإعلام، وخاصة التلفزيون. وأدى هذا فعلياً إلى إزاحة نماذج بديلة للمخيلة التاريخية. كما أن السيطرة على النظام التعليمي تسمح باستمرار نموذج قومي/ ملكي للتمثيل التاريخي. كما يثير انتزاع خطوة تعريف الهوية المغربية التاريخية من الجماهير تساؤلات حول ملاءمة اعتبار فكرة خطاب متجانس بأنها تمثيلية، علماً أن وظيفتها الأساسية ممارسة السلطة على الماضي لا على الحاضر فقط.

وكنتيجة لمحاولة تحدّي الخطاب الاستعماري حول المجتمع المغربي، وإبداء الردّ العقلاني للجماعات الاجتماعية المختلفة على الغزو الفرنسي، ركّز مؤرخو المغرب إبّان الاستعمار على «حركات المقاومة» الواسعة النطاق، الأمر الذي أدى بهم إلى تجاهل «التعاون مع المحتل» الواسع النطاق. وبالطبع، فإن ثنائية «المقاومين» و«المتعاونين» تعتبر إشكالية في حدّ ذاتها. فالجنود العاملون في الجيش الاستعماري

(٣٤) من مقابلة أجريت في صيف العام ١٩٩٥.

لا يمكن تصنيفهم «مقاومين» أو «متعاونين مع المحتل»، إذ من المعروف أن معظم من أصبحوا جزءاً من الجيش الاستعماري كان منشؤهم أكثر طوائف المجتمع مقاومة للمستعمِر. كان حوالى ٨٣ بالمئة منهم فلاحين اتسمت ردود أفعالهم على الفرنسيين بعدم التناسق. والمظهر الاقتصادي لواقعهم وحياتهم كان متغيراً مهماً حسم استجاباتهم الجماعية. كما أن ضيق حياتهم اقتصادياً، الذي يُعزى في معظمه إلى التوسع الاستعماري، جعل الكثير من الناس يعطون الأولوية للاحتمالات التي تضمن وجودهم الإنساني، لا للرموز السياسية. وقد انضم الجنود العاملون في الجيش الاستعماري في المغرب إلى الجيش الفرنسي بناءً على حسابات عقلانية، حظيت فيها الاعتبارات الاقتصادية بالأولوية. وما أريدُ الإلحاح عليه هنا هو الطبيعة المعقّدة والصعبة للتجارب المحلية العادية والإرادة الفاعلة لمجموعة من الناس الذين ردّوا بطريقتهم على الزحف الاستعماري. وتحت الضغط الاستعماري الفرنسي كانت استجابة الفلاحين سواء «المقاومين» للمحتل أو «المتعاونين» معه عقلانية.

كما أن سلوك أعداد كبيرة من المغربيين الذين صاروا جزءاً من الكتائب الاستعمارية اعتبر «غامضاً» أو «متناقضاً»[٣٥]. هل كان ببساطة الاستجابة لخطاب المتواطئين من قبل النخبة؟ إذ بينما كان التغلغل الاستعماري الفرنسي في المغرب ما زال في مراحله الأولى، كانت القوات المغربية تقاتل إلى جانب الفرنسيين في الحرب العالمية الأولى. وبالتأكيد كان هناك نوع من «الإكراه الأيديولوجي» تورط فيه المسؤولون الفرنسيون والنخبة المغربية. وبدعم من السلطان المغربي (أمير المؤمنين وصاحب الرموز الدينية)، وأخويات دينية مختلفة، والنخبة المغربية في الحواضر عموماً، تمكّن الفرنسيون من «اختراع» لغة دعائية من داخل حقل المرجعية الإسلامية. ونتيجة لذلك، صدرت عدة فتاوى دعت إلى تقديم الدعم الأخلاقي للمجهود الحربي في فرنسا. على أن القبول بفكرة أن المغربيين الذين التحقوا بالقوات الاستعمارية إنما فعلوا ذلك بسبب اعتقاد ديني بمفهوم الجهاد هو تبسيط زائد. لقد ألحق التغلغل الاستعماري الفرنسي في الريف أضراراً جسيمة بالتركيبة الاقتصادية للمجتمع الزراعي: «كان هؤلاء الناس يفقدون أراضيهم وبقوا في الوقت نفسه مستمرين يدفعون ضرائب باهظة»[٣٦]. هؤلاء الناس هم الذين كوّنوا أغلبية القوات الاستعمارية، وهذا هو السياق الاستعماري الذي وجب أخذه في الاعتبار. وفي الحقيقة، انضمت هذه المجموعات من الناس إلى الجيش بطريقة

---

(٣٥) Laroui, *The History of the Maghrib: Interpretive Essay*, pp. 352-354.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

«تطوعية»، لكن بسبب الإجراءات الاقتصادية والعسكرية القسرية التي فرضت عليهم. ولإلقاء نظرة أكثر قرباً ودقة على أسباب انضمامهم، أنتقل الآن إلى تمحيص واختبار رواياتهم الشفهية.

سادساً: الجنود الاستعماريون: رواية شفهية

دعني أبدأ بالقول إن الماضي والحاضر أيضاً صاغا ذكريات الجنود المغربيين العاملين في الجيش، وكانت نتاج مآلات وعواقب معروفة لديهم. ورواياتهم الشخصية لتجاربهم في الجيش الاستعماري انتقائية في حدّ ذاتها، إلا أنها تمثل آراءهم الشخصية، وتتسم استحضاراتهم للماضي بالوضوح والواقعية. وتعكس هذه الروايات الشفهية وجهات نظر من عانوا الاستعمار الفرنسي في المغرب.

وتعكس الذكريات الفردية تجارب شخصية، لكنها تتطابق في الوقت عينه مع المجموعة الاجتماعية الأوسع التي تنتمي إليها[٣٧]. ليس المراد من قراءة الروايات الشفهية لهؤلاء الجنود ببساطة إضفاء مسحة عاطفية على تجاربهم ولا تمجيدها. الأهم من ذلك أنه ينبغي قراءة هذه الروايات للتمعن في قضاياها في الوقت الحاضر، لا للتمعن في السياق السياسي والاقتصادي لماضيها الاستعماري فقط.

الروايات الشفهية التي سأرويها هنا تم تسجيلها في صيف عام ١٩٩٥ و١٩٩٦. وبعضها منقول عن أفلام وثائقية. وسأركز هنا على نقطة رئيسية واحدة ذات علاقة بالأسباب والدوافع وراء تجنيد المغربيين والسياق الذي حدث فيه. حاولتُ ألا أقاطع رواياتهم الشفهية، حتى لا تكون المقابلة موجّهة من قبل الشخص الذي قام بها، إلا بغرض الاستيضاح بين الحين والآخر. خدمت المقابلات عموماً، وفي بعض الأحيان، في دعم أو تفنيد الآراء السابقة حول الالتحاق بالجيش الاستعماري. كما أن لهذه الروايات قيمة مهمة كونها تقدم قواعد ملموسة ومباشرة لتقييم تأثير التغلغل الفرنسي في الريف، وطرق الفرنسيين في التجنيد. فالخطاب الاستعماري حول التجنيد في المغرب، كما سبق لي القول، ينحو فقط إلى دعم التأكيد الفرنسي الرسمي أن جلّ عملية التجنيد قائمة على تأمين متطوعين. وتكشف الروايات الشفهية هنا طرقاً قسرية خفية استخدمت في جلب جنود إلى جيش الاستعمار في المغرب.

---

(٣٧) Halbwach, *La Memoire Collective.*

قال حسين أوميمون، وكان جندياً في وحدات الغوم في بارود في إيطاليا وألمانيا: «دافعنا عن أنفسنا بالحجارة وما وصلت إليه أيدينا. كانت هناك بضع بنادق لكنها لم تكن كافية. أنت تعرف أننا كنا مدنيين، وأنت تعرف ما هو وضع المدنيين. من الجانب الآخر، كانوا كلهم مجهزين، ودباباتهم تطلق النار من بعيد، تقدموا نحونا، ومن أجل إجبارنا على التسليم، صادروا كل مصادر أقواتنا وكل مواشينا. ولم يتركوا لنا سوى النزر اليسير. بغل واحد لخدمتك. إذا كنت تملك بغلين، يأخذ الفرنسيون واحداً لخدمة الفرنسيين. ومتى استسلمنا، فرضوا علينا القيام بأعمال السُخرة، وكانوا يضربوننا أحياناً، ويعينهم في ذلك مجندون من غير الفرنسيين. كنا نحمل الفؤوس في المقدمة، بينما سار حاملو الرفوش في الخلف. كان وضعاً لا يطاق. وكل من كان يرفض العمل في السُخرة يُلقى به في النهر في منتصف الشتاء. كان الطقس بارداً جداً، ومات البعض منا. هذه حكايتي، وهذا الظلم هو الذي دفعني إلى الجندية».

وقال سعيد أوحامو، وكان جندياً في وحدات الغوم وشارك في كل الحروب الرئيسية في أوروبا: «جاء الجنود المشاة من كل الأنحاء، وألقوا القنابل من كل الجهات، قصفوا آيت سيرغوشن، كان لديهم طائرات أيضاً. مات الكثيرون. أخذوا كل مواشينا وتركونا... لماذا التحقت أنا بالغوم؟ ببساطة لأن والدي قتله الفرنسيون، وكنا خمسة أيتام. وفي الحقيقة قتل الفرنسيون أغلب رجال آيت سير غوشن، وخلفوا الكثير من الأيتام الذين لم يكن لديهم خيار سوى أن يصيروا غوميين ويعملوا لصالح الفرنسيين».

وقال شريف المدني، من الرماة: «ولدت عام ١٩٣٠ والتحقت بالجيش مع الفرنسيين يوم ١٥ حزيران/ يونيو ١٩٤٩. كانت هناك ظروف خاصة. لم أكن أفكّر مطلقاً في الالتحاق بالجيش، كنت أعمل في التجارة. بقيت لمدة أربعة أعوام. اشتغلت بين عامي ١٩٤٨ و١٩٤٩ في السوق السوداء مع صديقين لي. وفي شهر حزيران/ يونيو كنت أحضر بضائع من وجدة، حيث قبض علينا الفرنسيون. الطريق الوحيد أمامنا للنجاة كان الالتحاق بالجيش الفرنسي. تدربنا في تازة ونقلنا إلى ألمانيا ومنها إلى فيتنام».

حسين بن عويش من الرماة. ولد عام ١٩٢٨، والتحق بالجيش عام ١٩٤٣ حينما كان عاطلاً من العمل. قال حسين: «كنا مخزونين (معنى العبارة في هذا السياق الخضوع لسلطة حاكم أجنبي)، ولم تكن لدينا الإمكانيات لعمل أي شيء. لا وظائف، لا شيء آخر. كنت في الرباط أعمل بستانياً في منطقة الصخيرات، لكني خسرت وظيفتي.

التحقت بالجيش عام ١٩٤٣، وذهبت إلى فرنسا في الأول من كانون الثاني/ يناير ١٩٤٦، وأصبحت عريفاً. كنا نحرس الأسرى الألمان. في عام ١٩٤٨ عدت إلى المغرب. وفي عام ١٩٤٩ ذهبت إلى فيتنام. وفي عام ١٩٥٣ هربت إلى الجيش الفيتنامي ببندقيتي لأنني فكرت أنهم نفوا محمد الخامس، وسيقومون في ما بعد بسجن الجنود المغربيين أيضاً. كانت هناك غابات كثيرة، والدنيا ظلام، وكان هناك أحراش وأمطار. هربت وحدي، وأخذت معي قرابة ٣٠٠ طلقة و٥ أو ٦ قنابل يدوية. كان الفيتناميون خبراء بالدعاية، وكانوا يقولون لنا «عودوا إلى بلدكم. الفرنسيون يستعمرونكم ويستعمروننا، نحن نقاتل من أجل وطننا، ويجب أن تقاتلوا من أجل وطنكم». كانوا يرسلون أيضاً المناشير والرسائل باللغة العربية. كانوا يطلبون منا إطلاق النار في الهواء، وقام كثير من المغربيين بفعل ذلك، كما التحق منهم بالفيتناميين، حوالى ألف».

ماذا نستطيع استنتاجه من الشهادات؟ تفسيري لهذه النتف من الروايات الشفهية له علاقة بالعوامل التي حدت بكل فرد على الالتحاق بالجيش. بالنسبة إلي، حسين أوميمون، الذي بدأ كشخص قاوم الفرنسيين، إذ كان الالتحاق بالجيش طريقة للهروب من دائرة ما يشير إليه هو بأنه «ظلم». ومن الأمور المعبرة إشارته إلى العمل الإجباري (السُخرة) باللغة الفرنسية. فقد كان فرض العمل الإجباري على الفلاحين المغربيين عبئاً ثقيلاً ليس له نفع مادي. وهو يشير في روايته إلى أولئك الذين كانوا «في المقدمة حاملين الفؤوس، وأولئك الذين حملوا الرفوش». وتتضح الناحية القسرية في الأعمال الإجبارية، أيضاً، في إشارته إلى إلقاء كل من يرفض مهمته في النهر. وبيانه بأن ذلك «كان الظلم الذي دفعني إلى الالتحاق» لا يحمل معه أي نوع من الولاء السياسي.

ويشير سعيد أوهامو بطريقته إلى الذكريات المنسية غالباً لمن قضوا خلال غزو المغرب. كما أن مقالة لايوتي المشهورة بعنوان «دور الضابط الاستعماري» لن تكون منطقية في نظر سعيد. فروايته معبّرة كونها تعني ممارسة حرمان للقبائل الجديدة التي أخضعت للاحتلال من مواشيها. ويتطرق أوميمون إلى القضية ذاتها في حديثه عن مصادرة البغال. وفي حالة أوهامو، نجده نفسه يتساءل عن سبب التحاقه بالغوم. وفي إشارته إلى موت والده، يشمل كذلك الرجال البالغين الذين قتلهم الفرنسيون في آيت سير غوشن، وتركوا وراءهم الكثير من «الأيتام الذين لم يكن أمامهم خيار سوى الالتحاق بالجيش والعمل لصالح الفرنسيين». وتفسّر شهادة أوهامو إجراءً قسرياً آخر للالتحاق بالغوم. لقد كانت مسألة بقاء في سياق استعماري مفروض.

أما الجندي المغربي شريف العمراني، فإنه يمثل ظرفاً حضرياً آخر لسياق التجنيد. فهو متعلم ويتحدث الفرنسية بطلاقة. وتجنيده في وحدات الرماة المغربية كان صدفة لوجوده في المكان الخطأ والزمان الخطأ. وكما يصف ذلك، «لم أفكر مطلقاً في الالتحاق بالجيش». وبدلاً من ذلك، كطريقة للهروب من العدالة لانخراطه في السوق السوداء، التحق بالجيش الفرنسي. لكن ظاهرة الالتحاق بالجيش كطريقة لتفادي السجن كانت شائعة بين جنود وحدات الغوم. وفي مقابلات أخرى، سمعت قصصاً مشابهة لذلك. يقول جاك أوغارد في كتابه الخطوط الطويلة من الطوابير «وجدنا في وحدات الغوم رعاة، وفلاحين، وعدداً هائلاً من اللصوص وقطاع الطرق»[٣٨].

وأخيراً تكشف تجربة حسين بن عويش في الهند الصينية حقيقة أن الالتحاق بالجيش كان طريقاً للهروب من البطالة، ووسيلة لتحسين الوضع الاقتصادي. و«ولاؤه» للجيش الفرنسي كان مؤقتاً. فقد فرّ من الخدمة بمفرده، لكنه يشير كثيراً إلى مغاربة كثر قاتلوا في صفوف الفيتناميين. الفرار من الجيش كان أمراً شائعاً، إلا أن الإحصاءات الدقيقة لم تتوفر بعد. وكما يقول هو بنفسه، قام الفيتناميون بحملات دعائية كثيفة ومستمرة لإقناع الجنود المغربيين في الجيش الفرنسي بالانضمام إليهم في الحرب ضد الفرنسيين. كان الجنود المغربيون، كغيرهم، مرهقين من الحرب في الهند الصينية. وفكرة أن جنود وحدات الغوم «لا يخافون الموت» التي كانت كثيرة الشيوع في الخطاب الاستعماري، غلبت عليها البلاغة إلى حدّ خلوها من أي منطق. يقول لوسيان بودارد: «لا شيء أبهى من شجاعة المغربيين، ولكن لا شيء أبهى من خوفهم متى انهاروا مثل حجارة تسقط من سفح. لقد اختفت شجاعتهم... وضاع كل شيء في الفوضى باستثناء الرغبة البدائية في البقاء في قيد الحياة»[٣٩]. وتوجب على المغربيين من أمثال بن عويش الفرار من الجيش، لافتقارهم ببساطة إلى أي ارتباط بالحكومة الإمبريالية الفرنسية، ولعدم صلتهم بالقضايا التي قامت الحرب من أجلها.

خاتمة

عقب بروز الحركات القومية المطالبة بالاستقلال في المغرب العربي، تبلور نضال جديد من أجل إعادة تصوير الماضي والطعن في النماذج الاستعمارية التي سيطرت

(٣٨) Jacques Augarde, *La Longue route des tabors* (Paris: Ed. France-Empire, 1983), p. 44.
(٣٩) Lucian Bodard, *The Quick Sand War: Prelude to Vietnam* (Boston, MA: Little, Brown, 1967), pp. 300 -308.

على معظم المؤلفات التي تناولت تاريخ المغرب العربي ومجتمعاته. وما انبثق غالباً من الأدب الاستعماري كان مجموعة من المفاهيم، صيغت بلغة عنصرية سعت إلى إظهار «قابلية» مجتمعات شمال أفريقيا للاستعمار، وبالتالي فهي تقدم الدعم للمشروع الاستعماري الفرنسي. وباستثناءات قليلة، أسفرت التواريخ الاستعمارية عن فهم جزئي فقط للتجربة الاستعمارية، وأحالت، في الوقت نفسه، ظروف السكان المحليين إلى مفاهيم جامدة متصلة بالثقافة في تفسير غير تاريخي للماضي. وجرى الإسهاب بعد ذلك في سلسلة من الثنائيات («متحضر» و«غير متحضر»؛ «حديث» و«قديم»؛ «منطقي» و«غير منطقي») بغرض تبرير الدور التاريخي السامي للمهمة الحضارية: لجلب المعرفة والتقدم لشعوب اعتُبِرت متخلّفة.

ورداً على نمط التصوير الاستعماري، برزت التواريخ الوطنية، وكان «استئصال الإرث الاستعماري» من التاريخ المغربي واحداً من أهداف تاريخ تنقيحي من نوع ما سعى إلى إظهار التأثيرات الفظيعة للاحتراق الاستعماري الفرنسي في الهياكل الاجتماعية الاقتصادية للمجتمعات[٤٠]. وجرى الطعن في التفسير الاستعماري السائد للمغربي قبل الاستعمار برؤية جديدة شدّدت على وجود الدولة القومية السابق والبروز التالي لحركات المقاومة المناهضة لحكم الاستعمار. وركّز المؤرخون القوميون، لمرحلة ما بعد الاستعمار، على التاريخ السياسي والاقتصادي للدولة الاستعمارية، وعلى ظهور الحركات القومية. وبفعلهم ذلك، تمسّكوا بحصر دراستهم بالآراء السياسية للنخب، وحرمان غالبية الشعب من إرادته الفاعلة. أحد أهم سمات الكتابة التاريخية الجديدة تمثل في إنتاج ثنائيات جديدة بين «المستعمِر» و«المستعمَر»، و«المقاومين للاحتلال» و«المتعاونين معه»، و«الاستعمار» و«القومية». شكّلت الناحية التصحيحية في هذا الإطار المفاهيمي مصدراً لقوته ولضعفه في آن واحد. وفيما سعى هذا الإطار إلى تأريخ الظروف الاجتماعية والسياسية التي أظهر الاستعمار نفسه في كنفها، فقد أوجد مجموعة من الفئات المتجانسة التي أعادت إنتاج نموذج مختلف للخطاب الاستعماري نفسه، الأمر الذي غاب عن هذا الإطار المفاهيمي سلوك عدد كبير من أبناء شمال أفريقيا الذين تفاوتت ردودهم على المشروع الاستعماري. لذلك، فإن اهتمامنا يجب أن يوجّه إلى الطرق التي من خلالها تكيّفت مجموعات معينة مع الأدوار التي فرضها عليها المشروع

---

(٤٠) العنوان الذي اختاره محمد السهلي معبّر للغاية بالنسبة إلى الغاية من هذا النوع من المؤلفات الوطنية. انظر: Muhammad Sahli, *Decoloniser l'histoire: Introduction à l'histoire du Maghreb*, Cahiers libres; no. 77 (Paris: F. Maspero 1965).

الاستعماري أو اعتمدتها أو قاومتها. وتوفر قضية الجنود المغربيين الذين خدموا في الجيش الاستعماري مثالاً على هذه الفئات الاجتماعية خارج حقل السياسة القومية النخبوية. بهذا المعنى، لم يكن هؤلاء الجنود «مقاومين للاحتلال»، ولا «متعاونين معه». وبينما كان سلوكهم تجاه الحكم الاستعماري، في آخر المطاف، نتاجاً لظروف الاستغلال التي أخضعوا لها كمجموعات تابعة، كان عليهم العمل على إعادة تحديد موقفهم والاستفادة منه. لقد كانت ردودهم على الحكم الاستعماري ثمرة السياسات المحلية والخيارات الاقتصادية المحدودة التي أتيحت لها. فقد أرغم المغاربة على الالتحاق بالجيش الفرنسي، لكنهم أصبحوا وكلاء الاستعمار في الوقت عينه.

توجد طريقة واحدة على الأقل لإعادة كتابة تاريخ بلاد المغرب العربي في عهد الاستعمار، وذلك بالنظر في تواريخ المجموعات الثانوية التابعة من منظور التاريخ الشفهي والذاكرة الشعبية. وبحسب الوصف الدقيق لفردريك كوبر وآن ستولر: «نحن بحاجة إلى مواجهة المشكلة المنهجية الخادعة المتعلقة بربط ما كُتب بما قيل وفُعل، وبسبر غور علاقة لغة الوثائق المكتوبة بلغة الشعوب التي هي أهداف البيروقراطية، لكنها مواضيع حياتها الخاصة»[41].

وفي حالة الجنود المغربيين في الجيش الاستعماري، فإن الروايات الشفهية لا تثري فهمنا للدوافع المتنوعة التي حفزت على الالتحاق بالجيش الاستعماري وحسب، بل وتوفر شهادات أكثر مباشرة للنتائج التاريخية الأوسع الناجمة عن التغلغل الاستعماري الفرنسي في المغرب.

لم يعُد ممكناً اعتماد المؤرخين على الأرشيف فقط في دراستهم للتاريخ الاستعماري لأقطار المغرب العربي، بل ستكون هناك حاجة إلى مزيد من الأدوات المفاهيمية والمنهجية لتعميق فهمنا للديناميات السياسية والاجتماعية والثقافية للحكم الاستعماري في المغرب العربي. وأعتقد أيضاً أن الوقت قد حان لنفض ما علق من الحالة الاستعمارية بالوعي الجمعي للمغاربة، وإزالة القناع عن الواقع الوهمي للقومية.

خلال العقود الثلاثة الأخيرة، لاقت فكرة أن «الأمم تُوجَدُ» قبولاً واسعاً من قبل الباحثين، مثل بنديكت أندرسون، وإريك هوبزباوم ، وتيرنس رانجر، الذين أوضحوا

(٤١) Frederick Cooper and Ann Stoler, «Tensions of Empire: Colonial Control and Vision of Rule,» *American Ethnologist*, vol. 16, no. 4 (1989).

كيف أن الأمم تراكيب خيالية، وإن بقيت كيانات سياسية شرعية[42]. وقد طرحت أسئلة مشابهة عن كيفية تخيّل «الأمة»، ومدى ضلوع هذه العملية برمتها في المشروع الاستعماري. ونظراً إلى انبثاق الأمة بقوة أشد في سياق النضال القومي تحت الاستعمار من أجل الاستقلال، لا يزال يُنظر إلى «الأمة» في شمال أفريقيا كوحدة كاملة من دون اعتبارها مسألة تقتضي حلاً. هذا الموقف المفاهيمي/ السياسي كان أساسياً لوجودها عقب بروز الحركات المطالبة بالاستقلال، لكن ألا يزال التركيز البحثي على مقولة الأمة أمراً مشروعاً اليوم؟ هل باستطاعتنا الحديث عن «تواريخ أخرى» لا تأخذ تشكيل الأمة كموضوع مركزي في رواياتها؟

(٤٢) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1980), and Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

القسم الثالث

تشكّل الهوية، والجندر، والثقافة

الفصل الرابع

الهوية والاغتراب في الأدب الليبي بعد الاستعمار: ثلاثية أحمد إبراهيم الفقيه

علي عبد اللطيف أحميدة

الأدب والأفلام السينمائية والموروثات التقليدية مصادر مهمة، لكنها محل تجاهل، غالباً، في دراسة الحياة الاجتماعية والسياسية في دراسات الشرق الأوسط، إذ تقدم هذه المصادر غير التقليدية وجهة نظر مناقضة للتأريخ الرسمي للدولة[1]. إضافة إلى ذلك، فإن بعض الكتّاب في مجتمعات العالم الثالث يؤدّون أدواراً مختلفة عن تلك التي يقوم بها نظراؤهم في المجتمعات الغربية. وينشط الشعراء والروائيون العرب، كالمؤلفين في أمريكا اللاتينية، في التعامل مع التحدّيات السياسية والاجتماعية في المجتمعات بعد حقبة الاستعمار، وتتفاعل الشعوب معهم بجدية بالغة.

ولعلنا نذكر كُتّاباً مؤثرين من أمثال طه حسين، وعباس محمود العقاد، وتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وبدر شاكر السياب، وعبد الوهاب البياتي، وأحمد فؤاد نجم، ومظفر النوّاب، ونزار قباني، وغيرهم من الكتّاب العرب المؤثرين. لقد أدى هؤلاء المؤلفون دوراً شبيهاً بالذي أداه كتّاب من أمثال دبليو. إ. بي. دوبو، ونعوم تشومسكي، وويست كورنيل، وإدوارد سعيد.

(١) Catherine Zuckert, «Why Political Scientists Want to Study Literature,» *PC: Political Science and Politics*, vol. 28, no. 2 (June 1995), pp. 189-190, and E. Bradford Burns, «The Novel as History: A Reading Guide,» in: E. Bradford Burns, *Latin America: A Concise Interpretive History*, 6th ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994), pp. 355-362.

وتظلّ الحاجة إلى المصادر الاجتماعية والثقافية أكثر إلحاحاً في ما يخصّ الدراسات الليبية في الولايات المتحدة، حيث تتسم جلّ الكتابات الأكاديمية والصحافية عن ليبيا بالتركيز على منظور حكومي التوجه، ولا سيَّما على شخصية العقيد معمر القذافي. إلا أنه لا توجد دولة بلا مجتمع، وما لم يفترض المرء أن القادة السياسيين ـ مثل العقيد معمر القذافي ـ فوق المجتمع، فإن التعامل مع المجتمع بجدّية يُعدّ شرطاً مسبقاً جوهرياً لفهم أية ثقافة[٢].

ومن شأن التوسع في دراسة تشمل المجتمع الليبي، وتحليل أصواته المتنوّعة عبر استكشاف آدابه، تسليط ضوء جديد على سياسات الدولة لفهم المجتمع الليبي. وبصفتي عالماً سياسياً كثير الاشتغال في التأليف، فإن أحد أهدافي هو إعادة تصوير بعض النواحي التي لم تلق أهتماماً في السياسة والثقافة الليبيتين.

يسعى هذا الفصل إلى تقديم أهم أعمال الكاتب الليبي البارز أحمد إبراهيم الفقيه، وتحليل كيفية تفسيره الأسئلة المتصلة بالهوية والمواجهة الثقافية والغربة الاجتماعية في ليبيا المعاصرة.

إن التركيز في هذا الفصل سيكون على آخر أعمال الفقيه، وهو ثلاثيته: «سأهبك مدينة أخرى»، و«هذه تخوم مملكتي»، و«نفق تضيئه امرأة واحدة»، وقد نالت هذه الثلاثية جائزة أفضل رواية في معرض بيروت للكتاب في عام ١٩٩٢.

يحكي الفقيه قصة طفولته في بلدة مزدة، وفي مدينة طرابلس. ويعكس السرد تصوّر الفقيه للثقافة والسياسة الليبية في عهد النظام الملكي (١٩٥١ ـ ١٩٦٩)، ثم النظام الجمهوري/ الجماهيري منذ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩. وستتناول دراستي استجابات الروائي للتحولات الاجتماعية والثقافية[٣]، والاضطرابات التي أعقبت تأسيس الدولة الليبية، واكتشاف النفط وثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩. وسأحاول بيان كيف أن هذه

---

(٢) اعتمدت على الموروثات الشفهية في دراستي للتاريخ الاجتماعي الليبي. انظر: Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization and Resistance, 1830-1932* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994).

(٣) للاطلاع على مقدمة للرواية العربية الحديثة، انظر: Roger Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction* (Syracuse, NY: University of Syracuse Press, 1982).

وللاطلاع على نبذة عن الأدب الليبي الحديث، انظر: محمد أحمد عطية، في الأدب الليبي الحديث (طرابلس: دار الكتاب العربي، ١٩٧٣). وللاطلاع على نبذة عامة عن الرواية الليبية، انظر: سمر روحي الفيصل، دراسات في الرواية الليبية (طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٣).

التغيّرات قد وضعت ضغوطاً هائلة على الكتّاب الليبيين كي يستحدثوا أشكالاً جديدة للتعبير عن تجاربهم، وعن حقائق الواقع الاجتماعي الجديد التي واجهوها. ومن المهم تسليط الضوء على الأدب الليبي في الستينيات كي نتمكّن من وضع الفقيه وثلاثيته في سياق اجتماعي وثقافي أرحب.

الفقيه كاتب حداثي ينتمي إلى الطبقة الوسطى من الجيل الذي يسمّى في ليبيا «جيل الستينيات»، والذي يضم مبدعين بارزين من أمثال الصادق النيهوم ويوسف الشريف وعلي الرقيعي ومحمد الشلطامي وإبراهيم الكوني. بدأ هؤلاء الكتّاب في نشر قصصهم وقصائدهم في بداية الستينيات، واشتهر منهم في الوطن العربي، مؤخراً، كل من الفقيه والكوني، كما ترجمت بعض أعمالهم إلى لغات أخرى، منها الروسية والألمانية والصينية والإنكليزية[٤]. نال الفقيه استحسان النقاد كونه أحد أكثر كتّاب القصة القصيرة موهبة في ليبيا. وقد صدرت مجموعته القصصية الأولى (البحر لا ماء فيه) في عام ١٩٦٦، وفازت بالجائزة الأولى للهيئة العامة للفنون والآداب في ليبيا.

تعكس أعمال الفقيه محاور التوتر والاختلاف بين الحياة القروية الريفية الأبوية والقيم الحضرية الفردية النزعة. ليس ذلك بالأمر المفاجئ، لأن المجتمع الليبي قد بدأ لتوّه تجربة عملية تحديث كبيرة وتغيّر اجتماعي ناجم عن وقع الاقتصاد النفطي الجديد في بداية الستينيات[٥]. ركّز جلّ الكتّاب الليبيين، في تلك الفترة، على جنس القصة القصيرة، في حين أن الرواية لم تظهر في الأدب الليبي إلا في أواخر ثمانينيات القرن العشرين حين أصبحت الحياة المدينية أكثر تعقيداً. وإذا كانت الرواية نتاجاً للمجتمع البرجوازي الرأسمالي، فإن ظهور الرواية كجنس أدبي في الأدب الليبي يعدّ إشارة واضحة إلى بروز طبقة وسطى في المجتمع الليبي.

---

(٤) اهتمام إبراهيم الكوني مناقض لاهتمام الفقيه. إنه يكتب عن المجتمع الليبي من داخله. تتناول روايات إبراهيم الكوني وقصصه القصيرة الصحراء الليبية وأهلها وحيواناتها وأساطيرها، ولا تتعرض لحياة المدينة بخلاف قصص الفقيه. للاطلاع على مقدمة جيدة لأعمال الكوني، انظر: فريال غزول، «الرواية الصوفية في الأدب المغاربي،» مجلة ألف، العدد ١٧ (١٩٩٧)، ص ٢٨ ـ ٥٣.

(٥) للاطلاع على تحليل لتأثير النفط في المجتمع الليبي، انظر: John Anthony Allan, *Libya: The Experience of Oil* (Boulder, CO: Westview Press, 1981), and John Anthony Allan, ed., *Libya Since Independence* (New York: St. Martin's Press, 1982).

لمعلومات عن النزوح إلى مدينة طرابلس الغرب ، انظر: ياسين علي الكبير، المهاجرون في طرابلس الغرب (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢)، و James Harrison, «Migrants in the City of Tripoli,» *Geographical Journal*, vol. 57, no. 3 (July 1967), p. 415.

نشر الفقيه، وهو أبرز كتّاب جيله، ثمانية عشر كتاباً تراوحت بين المسرحيات والقصص القصيرة والروايات والمقالات[6]. وإضافة إلى كون هذه الثلاثية ذروة إبداعه وحياته الأدبية المنتجة، فهي حملت نقاط شبه عديدة بحياة المؤلف، فاسم الشخصية الرئيسية فيها خليل الإمام يتشابه مع اسم الكاتب، ذلك أن خليلاً اسم كنية إبراهيم، والإمام مرادف للفقيه في اللغة العربية. إضافة إلى ذلك، فإن بطل الثلاثية ـ خليل الإمام ـ مثل الكاتب ولد في قرية ليبية، وانتقل إلى طرابلس، ودرس المسرح والأدب في بريطانيا.

من المفيد لكون أغلب القرّاء لم يطّلعوا على أعمال الفقيه، استعراض تاريخ موجز لحياته، قبل تحليل القضايا والمواضيع التي تناولتها الثلاثية.

ولد أحمد إبراهيم الفقيه في ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٢ في مزدة، وهي قرية صغيرة غرب مدينة طرابلس. بدأ تعليمه في كتّاب قريته حتى سن الخامسة عشرة، انتقل بعدها إلى طرابلس، العاصمة وأكبر مدن ليبيا. وفي عام ١٩٦٢، غادر ليبيا إلى مصر لدراسة الصحافة ضمن برنامج مُعَدّ من قبل اليونسكو. وبعد انتهاء الدراسة، عاد إلى طرابلس للعمل كصحفي. وفي الفترة الزمنية ١٩٦٢ ـ ١٩٧١ تحصل على منحة دراسية لدراسة المسرح في لندن، ولدى رجوعه إلى ليبيا عام ١٩٧٢ عُيّن مديراً للمعهد الوطني للتمثيل والموسيقى. وفي عام ١٩٧٢ تولى رئاسة تحرير صحيفة الأسبوع الثقافي، وعقبها رجع إلى لندن للعمل كدبلوماسي ليبي، وبدأ دراسته العليا للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب. نال شهادة الدكتوراه في سنة ١٩٩٠، وعاد إلى ليبيا[7].

تعتبر الثلاثية هذه أكثر أعمال الفقيه الإبداعية طموحاً ونضجاً، وتقدم رصداً لحياة خليل الإمام، وهو طالب ليبي يرحل للدراسة في جامعة إدنبرة، في اسكتلندا، لإعداد رسالة دكتوراه في الآداب، وموضوع أطروحته مبني على تأثير الأساطير العربية في الأدب الإنكليزي، وخاصة الجنس والعنف في حكايات ألف ليلة وليلة الشعبية. وتدور أحداث الجزء الأول من الثلاثية في اسكتلندا، حيث يدخل عالماً من الأجانب، وخاصة النساء، ويحاول أن يجد طريقاً تمكّنه من التعامل مع الثقافة الجديدة. أما الجزء الثاني

---

(٦) لإلقاء نظرة على أعمال الفقيه المنشورة، انظر: لي رونغ جيان، «مزيج من الحلم والذاكرة،» مجلة أدب ونقد (القاهرة) (١٩٩٢)، ص ١١٠ ـ ١١٣.

(٧) رغم نقد الفقيه المبطن للسياسات الليبية، وخيبة أمله من السياسات الوحدوية العربية، إلا أنه اشتغل كدبلوماسي ليبي، وكتب خاتمة لمجموعة القذافي القصصية. انظر: معمر القذافي، القرية القرية، الأرض الأرض وانتحار رائد الفضاء (الزاوية، ليبيا: مطابع الوحدة العربية، ١٩٩٣).

من الرواية، فيتابع عودة خليل إلى بلده ليبيا للتدريس في جامعة طرابلس. وهناك، كما في اسكتلندا، يعاني اضطرابات عاطفية تصيبه بكآبة حادة. وبمساعدة «فقيه» يدخل تجربة روحية صوفية مثيرة في مدينة خيالية غابرة. وبسبب عجرفته وسلوكه غير المتوقع، يبدّد سعادته، وذلك بفتحه لباب محظور عليه فتحه، فيجد نفسه، من جديد، في مدينة الواقع الملموس طرابلس، حيث يواجه المجتمع الليبي بواقعه الراهن، محاولاً، بلا جدوى، العثور على هويته. تصور هذه الثلاثية بأسلوب درامي من خلال الفانتازيا عمق الاغترابين الاجتماعي والسياسي اللذين يعانيهما المثقفون الليبيون الذين تلقوا تعليمهم في الغرب في حقبة ما بعد الاستعمار[8]. إن مشكلة الإحساس بالغربة في الغرب وفي الوطن هي تجربة تعترض العديد من المثقفين العرب ومثقفي العالم الثالث.

يبدأ الفقيه الأجزاء الثلاثة من الرواية بجملة «زمن مضى وزمن آخر لا يأتي»، وينهي الجزء الثالث بالجملة التشاؤمية «زمن مضى وزمن آخر لا يأتي ولن يأتي». ويشك الكاتب في إمكانية التغيير الإيجابي، لأنه طالما أن المجتمع الحالي والأوضاع السياسية يعاد إنتاجها، يبقى المجتمع متأزماً، وكذلك خليل.

وتتعامل الرواية بفعالية مع الأسباب الاجتماعية والسياسية المسبّبة لهذا التشاؤم والمشكلات التي عاناها خليل الإمام، الحائر بين قيم الحياة في مجتمع أبوي تقليدي في القرية، والحياة الفردية المعاصرة في المدينة.

في البداية، يدخل خليل مدينة جديدة أدنبره. وبينما كان يسعى باحثاً عن غرفة للإيجار، يتعرّف إلى ليندا وزوجها دونالد، حيث يستأجر غرفة في منزلهما. وذات ليلة، تأتي ليندا إليه في غرفته، وتنشأ بينهما علاقة غرامية. لا يمانع زوجها دونالد، المهتم بالفلسفة الشرقية، في مشاركة ليندا مع خليل. وتزداد حياة خليل الشخصية تعقيداً، حيث يلتقي بامرأة أخرى «ساندرا» في الجامعة عبر مشاركتهما معاً في تقديم عمل مسرحي طلابي تؤدي فيه ساندرا دور «ديدمونه»، بينما يؤدي خليل دور «عطيل». وذات ليلة، بعد انتهاء التدريبات، سكرا معاً، وحينما استيقظ من نومه، صباح اليوم التالي، وجدها نائمة إلى جانبه في فراشه. وحين تكتشف ليندا العلاقة الغرامية الجديدة، تقرر وضع نهاية لعلاقتها بخليل. إلا أن ليندا كانت حاملاً. ويدرك أنه الأب الحقيقي للجنين، لأن دونالد عاجز جنسياً. يحاول خليل الرجوع إلى ليندا، فتقابل محاولته بالرفض، ويجد

---

(٨) انظر مقابلة الفقيه مع مجلة الوسط، العدد ٨١٥ (١٩٩٥)، ص ٦٠ ـ ٦٥.

نفسه ممزّقاً بين المرأتين. وتقرر ليندا مغادرة بيت الزوجية والذهاب إلى بيت والديها برفقة ابن خليل «آدم». وفي هذه الأثناء، تختطف عصابة من الشباب ساندرا وتغتصبها بوحشية، وتتركها على شفير الهلاك، إلا أنها، لحسن الحظ، أُنقذت وأُخذت إلى المستشفى. عندئذ، فقط، يكتشف خليل أن والد ساندرا الذي اصطحب ابنته للإقامة معه في بيته هو من الأثرياء.

ينتهي خليل من إعداد رسالة الدكتوراه حول الجنس والعنف في ألف ليلة وليلة، التي تعكس العواطف المضطربة نفسها في مواجهاته الحياتية الواقعية مع ليندا وساندرا والاغتصاب المأساوي للأخيرة. يتذكر عائلته وبلاده، ويقرر الرجوع إلى ليبيا، تاركاً ابنه آدم مع ليندا. المعنى الرمزي لهذا الفصل، هو إيجاد صلة تربط بين الثقافتين الليبية والبريطانية. واسم الطفل آدم يعني الأصول المشتركة للبشر، النبي آدم. وتفشل محاولات خليل بحثاً عن الحب وتبنّي قيم المجتمع الغربي بسبب نزواته غير المتوقعة وعدم قدرته على المفاضلة بين ليندا وساندرا، وفي النهاية يخسر المرأتين.

يبدأ الجزء الثاني من الثلاثية، مرة أخرى، بالجملة البيان «زمن مضى وزمن آخر لا يأتي». يريد الكاتب بتكرار هذه الجملة، تذكير قارئه أن خليلاً ما زال في حالة يأس مستمرة.

يعود خليل إلى طرابلس، حيث يصبح أستاذاً في جامعة طرابلس، وتحت الضغوط العائلية يوافق على الزواج من فاطمة، المعلّمة، ليثبت عضويته في مجتمع يتوقع من الشباب، ذكوراً وإناثاً، الزواج في سن مبكرة. وبعد سنوات ثلاث من زواجه الخالي من الحب يصاب بالكآبة[9]، فيجرّب العلاج النفساني الحديث، إلا أن الأطباء يخفقون في تشخيص أسباب مرضه النفساني الحادّ. وكنتيجة ليأسه يقبل بنصيحة أخيه بالذهاب إلى فقيه لتلقّي العلاج.

يدفعه بحثه اليائس عن الشفاء إلى الذهاب إلى مرابع الطفولة في المدينة القديمة في طرابلس للقاء الفقيه الصادق أبو الخيرات، الذي يعني اسمه لدى ترجمته حرفياً إلى اللغة الإنكليزية «الأب الحقيقي للحياة الطيبة» (لاحظ أهمية ذلك في نظر خليل). أخفق الطب الحديث في علاج خليل من الكآبة، لأن مرضه عاطفي وروحي، وليس نفسياً،

(٩) اتسمت شخصية فاطمة في الثلاثية بالجمود. للاطلاع على وجهة نظر نسوية بديلة، انظر عمل الكاتبة الليبية: شريفة القيادي، من أوراقي الخاصة (طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٦).

ولا أحد غير فقيه بإمكانه مساعدته[10] (اسم الفقيه وتخصصه هما الحقيقة ومعنى الحياة الطيبة). يوقد الفقيه الصادق أبو الخيرات بعض البخور، ويقرأ آيات من القرآن، وفجأة يجد خليل نفسه في مدينة خيالية تسمّى «عقد الجواهر» شبيهة بمدينة «ألف ليلة وليلة» في القرن الحادي عشر قبل الميلاد. ليس في هذه المدينة الرائعة سجون، ولا ضرائب، وليس فيها شرطة، ولا أجور، بل الحياة فيها مشاعية، ويتقاسم سكانها خيراتها. إنه نقد مبطن للدولة العربية التي تعتمد على الاستخبارات وقمع المثقفين وحرية التعبير[11]. ووفقاً لتقاليد تلك المدينة، يتزوج خليل بأميرة، نرجس القلوب، ويصبح أمير المدينة. وتحذّره الأميرة من مغبة الدخول إلى غرفة سرية في القصر، لأن الأسلاف حذّروا الناس من لعنة الغرفة.

في مدينة الأحلام يجد خليل السعادة والحب، وفي تطور مقلق، يلتقي ببدور المطربة الجميلة، ويقع في حبها. وعلى غرار ما جرى في الجزء الأول، يحتار بين المرأتين نرجس وبدور. وكما وقع مع ليندا يكتشف خليل أن نرجس حامل، بينما زوجته الليبية فاطمة لا تحمل. ويبدو أن الحب متلازم مع الخصوبة في الرواية. لأن خليل لا يحب زوجته، إذ لم يكن بمقدورها إنجاب أطفال منه. بينما نرجس وبدور، في الجزأين الأول والثاني، تحمل كل منهما عقب علاقة حب مع خليل. الأسوأ من ذلك، أن رغبته الجامحة تدفعه إلى فتح باب الغرفة السرية، حيث تهب من داخلها ريح صفراء عاتية، ليجد نفسه فجأة في الحاضر، في مدينة طرابلس. ويكتشف أنه كان في حلم جميل لم يستطع الحفاظ عليه. خليل عاجز عن الالتزام بعلاقة حب طبيعية حتى حين يعيش في مدينة خيالية أشبه بحلم. لذلك يعود إلى الواقع المر وحياته في طرابلس.

تدور أحداث الجزء الثالث من الرواية في مدينة الواقع، طرابلس. زوجته فاطمة تريد طفلاً، إلا أنه غير مبال. ومرة أخرى، يصاب بالكآبة وينفر من أسرة زوجته، ومن وظيفته المضجرة في الجامعة. لكن قبل وقوعه في حالة كآبة أشد وقعاً، يلتقي بسناء عامر، وهي امرأة جميلة وذكية متخرجة في كلية الصيدلة في جامعة طرابلس، وتصبح، كما يشير إلى ذلك عنوان الجزء الثالث من الرواية، المرأة التي تضيء حياته. وحين تكتشف فاطمة وقوع زوجها في حب جديد، يصرّ خليل على الطلاق، وتصرّ فاطمة على

---

(١٠) حول تأثير الإسلام في الأدب الصوفي، انظر: غزول، «الرواية الصوفية في الأدب المغاربي،» ص ٢٨ ـ ٥٣.

(١١) انظر مقابلة الفقيه مع مجلة الوسط، العدد ٨١٥ (١٩٩٥)، ص ٦١، ومقالته في صحيفة الشرق الأوسط، ١/٩/١٩٩٣.

الاحتفاظ بالشقة، فلا يمانع، ويصبح خليل رجلاً حراً وسعيداً مغرماً بسناء. وذات يوم يلتقي بصديق طفولته، جمعة أبو خطوة، خريج الجامعة الأزهرية، الذي عاد إلى طرابلس ليعمل مطرباً، وغيّر اسمه إلى «أنور جلال». يدعو أنور خليلاً إلى حفلاته، حيث يتعرّف خليل إلى حياة الرقص والموسيقى والجنس والشراب، رغم أن قوانين الدولة تحظر شرب الكحول، وتعاطي المخدرات، وممارسة الجنس خارج إطار الزواج. كان يحضر حفلات أنور التي كان يحميها مسؤولون في الدولة يظهر أنهم بعيدون عن مزاعم الطهارة الإسلامية[12].

يعاقب خليل بسخرية نفاق مجتمع فيه الناس... تحرق الأشجار وتضع مكانها أعمدة الأسمنت، وتذبح الإبل، وتستبدل بها حشرات معدنية كبيرة تسمى «سيارات»[13]. من خلال شخصية خليل، يعبّر الكاتب عن مقته لبعض الأعراف القبلية والقوانين الإسلامية، وكذلك عن النزعة الاستهلاكية الجديدة للاقتصاد النفطي الحديث، التي تهمّش أفراداً مثل خليل لا ينسجمون معها. خليل الآن منسلخ بالكامل عن قيم الشرف والأسرة الاجتماعية الجامدة. كما أنه يجد الجامعة مقيّدة له وموبوءة بالفساد. وذات يوم يقود سيارته في طرابلس مفكّراً: «مدينتي لم تعُد قرية، كما أنها لم تصبح مدينة بعد، ليست شرقية ولا غربية، لا تنتمي إلى الماضي، ولا إلى الحاضر، بين الصحراء والبحر، «بين ماض مضى وزمن لا يأتي»[14]. هذه عبارة ذات دلالة لأنها تعبر عن آراء الطبقة الوسطى والعاصمة والآراء الحداثية التي يعبّر عنها الفقيه تجاه مدينته، وحقيقة أن المجتمع الليبي تهيمن عليه قوى من المناطق الداخلية الريفية. إنه في صراع مع الخصوصية التاريخية لمجتمعه، ومع هيمنة قوى الريف والقبائل على المراكز الحضرية الضعيفة. هذه الخصوصية التاريخية لليبيا، مختلفة عن المجتمعات العربية الشرقية الأخرى، مثل مصر وسورية وفلسطين ولبنان، حيث الأعيان وملاك الأطيان في مدن حضرية كبيرة، مثل القاهرة ودمشق وبيروت، يسيطرون على الريف.

---

(١٢) للاطلاع على الواقع السياسي للقوانين الإسلامية في ليبيا، انظر: Ann Elizabeth Mayer, «Legislation in Defense of Arabo-Islamic Sexual Mores,» *American Journal of Comparative Law*, vol. 27 (1979), pp. 541-559, and Ann Elizabeth Mayer, «In Search of Sacred Law: The Meandering Course of Qadhdhafi's Legal Policy,» in: Dirk Vandewalle, ed., *Qadhdhafi's Libya, 1969-1994* (New York: St. Martin Press, 1995).

(١٣) أحمد إبراهيم الفقيه، ثلاثية الفقيه، السلسلة الروائية، ٣ ج (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ٣: نفق تضيئه امرأة واحدة، ص ٢٥٦ (من هنا فلاحقاً سنشير إليها بالثلاثية).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

عقب الاستقلال، تولّى قيادة ليبيا قائدان، هما الملك إدريس السنوسي ومعمر القذافي، وكلاهما انتمى وحظي بدعم قوى اجتماعية في المناطق الداخلية[15]. هذا السياق التاريخي مهم لفهم أسباب إحساس المثقفين الذين تعلّموا في الغرب بالغربة، مثل خليل الإمام الذي يجد مهرباً في الكحول والجنس والموسيقى. إن مشكلة الانعزال الفكري عن الغرب وعن المجتمع ليست مقتصرة على الفقيه وحده، بل تشمل العديد من أبناء دول العالم الثالث. وأسباب هذه العزلة تعود إلى المواجهة الثقافية، وإلى الطبقة الاجتماعية، ذلك لأن مجتمعات العالم الثالث مرت بتجربة الاستعمار الرأسمالي، ممثلاً في الدول الأوروبية، ووجدت نفسها تناضل من أجل اكتشاف هويتها، نظراً إلى انحدار العديد من مثقفي العالم الثالث من الطبقتين الوسطى والعليا، فإنهم باسم لغة التحديث والتقدم، نظروا بدونية إلى الثقافة القبلية الريفية.

إلا أن خليلاً الذي تتنازعه الرغبات في مدينته الواقعية لم يكن بمستطاعه الانتظار ليعيش سعيداً مع سناء المرأة التي صارت تضيء دربه في الحياة. لذلك، وفي لحظة مدمرة عنيفة، يحاول اغتصابها في شقته، فتتركه ولم يجد أمامه سوى مواجهة نفسه ومشاكله. هذا التمزّق بين الحلم والواقع، جعله يخفق في أداء وظيفته كأستاذ، الأمر الذي يعرّضه للطرد من الجامعة، حيث يتحول إلى عضو كامل العضوية في مجموعة أنور، وتنتهي الثلاثية بجملة «زمن مضى وآخر لا يأتي ولن يأتي». ومع أن النهاية حزينة وتشاؤمية، فهي واقعية. فحياة خليل ومجتمعه لا يزالان مليئين بالتناقضات التي يظل وجودها مانعاً لإحداث تغيير في حياة خليل.

لقد تعامل العديد من الكتّاب العرب مع هذه الأسئلة من قبل، بدءاً بالكاتب المصري توفيق الحكيم، وانتهاءً بالكاتب السوداني الطيب صالح[16]. كانت ليبيا،

---

(15) كانت القاعدة الاجتماعية للملك إدريس تتركز في الجهة الشرقية (برقة)، في حين أن العقيد القذافي ولد في المنطقة الوسطى، ودرس في المنطقة الجنوبية.

(16) للاطلاع على تحليل مقارن لهذا النمط، انظر: Mary N. Layoun, *Travels of a Genre, The Modern Novel and Ideology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

وللاطلاع على وجهات نظر المثقفين العرب حيال الحداثة والهوية، انظر العمل النقدي الكلاسيكي لـ: Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, translated by Diarmid Cammel (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), and Issa J. Boullata, «Encounter between East and West: A Theme in Contemporary Arabic Novels,» *Middle East Journal*, vol. 30, no. 1 (1976), pp. 49-62.

للاطلاع حول رواية طالب صالح، انظر: Saree S. Makdisi, «The Empire Renarrated: Season of Migration to the North and the Reinvention of the Present,» *Critical Inquiry*, vol. 18 no. 4 (Summer 1992), pp. 804-820. =

كالسودان، خاضعة للاستعمار الإيطالي منذ عام ١٩١١ إلى عام ١٩٤٣. ومن عام ١٩٤٣ إلى عام ١٩٥١ خضعت لسيطرة الجيوش البريطانية والفرنسية التي هزمت القوات الألمانية والإيطالية في معارك الحرب العالمية الثانية المدمرة. كما أن استقلال ليبيا جاء نتيجة للتنافس بين الحلفاء. وفي بداية الحرب الباردة كان موقع ليبيا الاستراتيجي حيوياً لمصالح بريطانيا والولايات المتحدة، خاصة بعد حرب فلسطين عام ١٩٤٨، وثورة ١٩٥٢ في مصر، وتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦. كان هناك أيضاً عاملان مهمان: مطالب القادة الليبيين المنفيين في مصر باستقلال ليبيا، ودعم الجامعة العربية لهذه المطالب، وبالتالي تضاربت المصالح.

كانت السياسة البريطانية، آنذاك، معادية للمطالب الوطنية الطرابلسية بدولة واحدة، وبناء علاقات وثيقة مع الجامعة العربية. ولم يصبح الاستقلال الليبي إمكانية حقيقية إلا بعد إقامة حلف دبلوماسي بين الأمير إدريس السنوسي البراغماتي والمتدرج النزعة، والمستعمرين البريطانيين في مصر. وفي عام ١٩٥١ دبرت بريطانيا والولايات المتحدة أمر تكوين دولة ليبية مستقلة مقابل عقد تحالف معهما، ومنحهما قواعد عسكرية. وحُظرت الأحزاب السياسية، وجُرّد بشير السعداوي، زعيم حزب المؤتمر في طرابلس، من جنسيته، وأُبعد إلى المنفى عام ١٩٥٣.

كان استقلال ليبيا إنجازاً مهماً للشعب الليبي، إلا أن استقلالاً كهذا جلب معه العديد من التناقضات، إذ واجهت الملكية المهمة الثقيلة، ألا وهي بناء الدولة، والتعامل مع النظام العالمي عقب استعمار وحشي في ظل حكم الدولة الاستعمارية الإيطالية، وقد أدى هذا الأمر إلى القضاء على نصف السكان بمن فيهم النخبة المتعلمة. وقد تأسست دولة ليبية من دون سيادة قومية ليبية قوية، وسيطر على النظام الملكي شيوخ القبائل وأعيان المدن، أضف إلى ذلك أن الدولة الوليدة كانت من أفقر دول العالم بمتوسط دخل للفرد لا يتجاوز ٣٥ دولاراً أمريكياً، ونسبة أمّية وصلت إلى ٩٥ بالمئة، وكانت واحدة من أعلى النسب في العالم في عام ١٩٥١. اعتمدت الدولة على المساعدات الاقتصادية وإيجار القواعد العسكرية الأنغلو ـ أمريكية. وقامت الأمم المتحدة بتصميم هيكلية البناء السياسي للدولة على شكل نظام ملكي دستوري فدرالي بثلاث ولايات. وأقام الملك المترفع في «طبرق» قرب القاعدة العسكرية البريطانية في شرق ليبيا، وكان

= وللاطلاع على وجهة نظر نسوية عربية حيال مواجهة الثقافة الغربية، انظر: الناقدة والروائية المصرية: رضوى عاشور، الرحلة: يوميات طالبة مصرية في أميركا (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣).

يميل إلى تفضيل المنطقة الشرقية برقة، رغم أن تعداد سكانها لا يتجاوز ٢٧ بالمئة من عدد سكان البلاد، في حين أن تعداد سكان منطقة طرابلس الغرب كان يصل إلى ٦٨ بالمئة من نسبة السكان، وكانت نسبة سكان فزان، المنطقة الجنوبية، ٥ بالمئة.

وكان لاكتشاف وتصدير النفط عام ١٩٦١ وقع اقتصادي واجتماعي كبير على البلاد، إذ تحوّلت الدولة الليبية، فجأة، من أفقر دول العالم إلى واحدة من أغنى الدول في أفريقيا والشرق الأوسط. وأطلق النظام الملكي برامج متنوعة في مجالات التعليم والصحة والنقل والإسكان، وتم افتتاح أول جامعة ليبية عام ١٩٥٥ بفرعين، واحد في طرابلس، والآخر في بنغازي. وفي نهاية ستينيات القرن العشرين أدت السياسات التعليمية إلى بروز طبقة وسطى جديدة من الأجراء، وظهور حركة طلابية مناضلة، وطبقة عاملة صغيرة، وظهور مثقفين حداثيين، مثل الفقيه. واستمر النظام الملكي من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٦٩ عندما قام انقلاب عسكري بإسقاطه وإعلان النظام الجمهوري، وفي عام ١٩٧٧ تغير اسم ليبيا إلى «الجماهيرية».

أقامت ليبيا إبّان النظام القديم صلات عسكرية وتعليمية واقتصادية وثيقة مع الغرب، وبخاصة بريطانيا والولايات المتحدة. وتم إرسال العديد من الطلبة الليبيين للدراسة في هذين البلدين، وكذلك في مصر بدلاً من روسيا والصين. لذلك، فإن رحلة خليل الإمام إلى اسكتلندا كانت نتيجة للهيمنة الاستعمارية والثقافية لبريطانيا العظمى على ليبيا بعد عام ١٩٤٣.

تتشابه رواية الفقيه مع رواية الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال. فكلتاهما تبحث في ارتحال واغتراب الرجال العرب ومواجهتهم مع التغريب والحداثة بنغمتين مختلفتين: سودانية وليبية. هناك اختلافات بين الروايتين بالتأكيد، فرواية الطيب صالح تتعامل مع التأثير المباشر لسياسة الترحيل الاستعمارية في السودان، بينما اهتمت رواية الفقيه التي كتبت عقب عقدين من رواية الطيب صالح، بالثقافة الوطنية في مرحلة ما بعد الاستعمار.

إننا لا نجد مثيلاً لشخصية مثل خليل في أدب الرحلات الروائي العربي الذي يركّز على المواجهات بين الشرق والغرب أساساً، لكننا نجده في الغربة الشديدة التي تعانيها الشخصية الرئيسية عن مجتمعها. فخليل رجل مزاجي، لا يمكن التنبؤ بتصرفاته، وعنيف، كما يشير إلى ذلك موضوعه الذي اختاره لرسالة الدكتوراه.

وهـذا ما يجعل روايـة الفقيه مشابهة لـرواية الطيب صـالح في تعقيدها وتعدد وجوهها. فخليل الإمام يواجه، كمصطفى سعيد، العنف والشك في بريطانيا العظمى، وفي الوطن في شمال السودان، وفي غرب ليبيا. أضف إلى ذلك أن الروائي الليبي يعتمد بعبقرية أسلوب وسرد رواية ألف ليلة وليلة، وبخاصة في الجزأين الأول والثاني من الثلاثية.

ويهمنا هنا لفت الانتباه إلى أن الرواية، على عكس الشعر، جنس أدبي جديد في ليبيا، إلا أن الفقيه، مثل غيره من الروائيين العرب الآخرين، منح الرواية أصواتاً عربية ليبية في مرحلة تحول رأسمالي. لكن ما هي جذور مشاكل خليل وتقلباته غير المتوقعة، وبخاصة مشاعره تجاه المرأة؟ يرى المؤلف أن مشكلة خليل هي إشكالية طبقية وثقافية، ويقدم للقارئ مفتاحاً من طفولة خليل في القرية، فخليل كاد يفقد حياته، نظراً إلى أن الرجل الذي قام بختانه استخدم سكيناً ملوثة سبب التهاباً لعضوه الذكري. وبسبب عدم توفر رعاية طبية واستشراء الفقر في القرية لم يحصل خليل على العلاج الملائم إلا بعد هجرته مع أسرته إلى مدينة طرابلس. والمشكلة الطبية التي تعرّض لها عضوه الذكري تحمل معها الهوية الذكورية الأبوية المجروحة التي يشير إليها خليل في الرواية «هذا العضو الذكري، الذي كدت أفقده بسبب ختاني، هو الشيء الوحيد الذي لا تملكه سناء»[١٧].

يستخدم خليل العنف والجنس مع النساء لتأكيد شخصيته وغروره الذكوري، وهو يفسر ذلك: «أنا أعرف أن الجنس طبيعي، لكنني أمارسه بنفسية تحمل معها جروح مجتمعات قبلية مهاجرة إلى المدن. أنا أحب وأكره كل امرأة، وأحملهنّ مسؤولية مشاعر الخجل التي أشعر بها كل مرة عقب انتهائي من ممارسة العادة السرية». هذه المشاعر هي تحديداً التي دمرت علاقته مع ليندا وسناء[١٨]. هذا هو جذر الإشكاليات الاجتماعية والجنسية، فهو يعي ذلك حينما يسافر إلى بريطانيا، ويبتعد من الثقافة الليبية ليكون باستطاعته الالتفات إلى الخلف والنظر إلى مجتمعه.

كما أن لتبدّد أوهام خليل جانباً سياسياً أيضاً، لأنه تغرب عن مجتمعه وقبيلته وأسرته والعالم والدولة. وهو يلوم هؤلاء جميعاً على غربته العاطفية والجنسية والسياسية.

---

(١٧) الفقيه، ثلاثية الفقيه، ج ٣: نفق تضيئه امرأة واحدة، ص ١٩٥.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١: سأهبك مدينة أخرى، ص ١٥٠.

تتكشف الثلاثية عن كل هذه التناقضات، ولا تقدم مفتاحاً مباشراً يرشد إلى طريقة حلها. واستناداً إلى المؤلف، فإنه لا وجود لنهاية سعيدة لهذه الرواية المعقدة إلى أن يتمكن المجتمع الليبي بذاته من حلّ هذه الإشكالات. والمؤلف لا يعتذر عن هذه التناقضات، ولا يضع نهاية سعيدة لروايته. فهذه التناقضات ليست فريدة، بما أن المجتمعات الأخرى التي عاشت تجربة الاستعمار والتحولات الاقتصادية، والاضطراب الأجتماعي والثقافي تعاني التحديات نفسها. بيد أن الشيء الذي يتفرد به المجتمع الليبي هو بقاء القرابات السابقة والمنظمات الاجتماعية الإسلامية وضعف مراكزه الحضرية، وتردّده في تبني الدولة القومية الحديثة. ويصور أحمد إبراهيم الفقيه بأسلوب درامي هذه النزاعات الثقافية والاجتماعية من منظور طبقة وسطى حداثية، وبعمله هذا يُدخل في المجتمع الليبي التاريخ المعاصر.

الفصل الخامس

خرائطيات الهوية: الكاتبات المغاربيات كمواضيع في مرحلة ما بعد الاستعمار

منى فياض

تبيّن ميرفت حاتم المفاهيم القديمة والمستهلكة، والأدوار التي لا يمكن توقع تقديمها حلولاً جديدة - مقاربات تقليدية للقومية[1]. وتصنف، أساساً، ثلاث مقاربات تقليدية: الخطاب الحداثي القومي، والخطاب التحرري القومي، وخطاب التبعية. تدعو ميرفت إلى تجاوز أطر هذه الخطابات. لكن مع استمرار البحث عن هوية نسوية تكون محلية، وخاصة في الظروف التي تواجهها المرأة العربية، بقيت لغة النقاش مركّزة على قضايا الهوية الثقافية. ولم يكن هناك مفر من ذلك من وجوه عديدة، نظراً إلى ما يسمّى وضعية أي مكوّن وطني يسعى في السياق العربي في مرحلة ما بعد الاستعمار إلى تعريف هويته، لأن مقولة «ما بعد الاستعمار» في الأدبيات العربية، كما يوضح ساري مقدسي، تواجه أزمة، وافتقاداً للتحديد الذي يمنع الهوية من أن تدرج بالكامل ضمن أطر التقليد والحداثة التي تشكّل جزءاً من بناء مفهوم الهوية الوطنية[2]. هذا الافتقاد للتحديد مبشّر بالخير من منظور نسوي، وإن كان مؤلماً، كما هو واضح.

---

(١) Mervat Hatem, «Towards the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East,» in: Judith Tucker, ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington, IN: Indiana University Press 1993).

(٢) Saree S. Makdisi, «The Empire Renarrated: Season of Migration to the North and the Reinvention of the Present,» in: Patrick Williams and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press, 1994).

إن مزيّة العمل بدلالة هوية «ما بعد الاستعمار» كمقابل لهوية «وطنية» هي إمكانية النظر إلى أطر النقاش من منظور مختلف يمنح المرأة موقعاً مختلفاً بشكل جذري عن الدور المحدود والمقيّد الذي مُنح للمرأة العربية داخل السرد القومي[٣]، إذ إنه فيما سيُفضي بناء الوطنية على رفض القومية في هذه المرحلة إلى نتائج عكسية من الناحية التاريخية، فمن الواضح من منظور نسوي أن هناك حاجة إلى إعادة التفكير بشكل أساسي في المصطلحات التي تم من خلالها تعريف القومية[٤].

وبالتالي، فإن بناء هويات النساء العربيات يُسهم في محاولة بناء مرحلة ما بعد الاستعمار. ولكي يُفلت بناء كهذا من القيود التي بيّنتها ميرفت، يتعيّن على الذات أن تعيد تموضعها أو تبعده عن سياق تاريخي معيّن طالما أفرط أصلاً في تحديد هوية الذات ضمن الفئات عالم أول/ ثالث، غربي/ غير غربي، هامش/ محيط. وفي حالة الكاتبتين اللتين أتحدّث عنهما، المغربية فاطمة المرنيسي، والجزائرية آسيا جبار، فإن إعادة التموضع تشمل إعادة التفكير في المصطلحات التي سلّم بها النقاش جدلاً. حالياً، دخلت المرنيسي وجبار في مشاريع مراجعة تاريخية تستند إلى التقاليد الإسلامية، وتفصح، بوضوح، عن مقاومة للاستعمار هي ببساطة استجابة للحظة معيّنة في التاريخ (الاحتلال الاستعماري ذاته)، لكنها قائمة على ردّ فعل على التآكل الثقافي الجاري في عدة بلدان في الوطن العربي، فيما تصبح القومية نفسها، إما بدلالة القومية العربية، وإما بدلالة القوميات المحلية، مغلّفة بمطالب اقتصاد عالمي، والتغلغل البطيء من قبل الشركات المتعددة الجنسيات[٥].

يشير كريستوفر ميللر إلى أن جزءاً مكمّلاً من عملية بناء «تأثير هوية» وطنية في سياق ما بعد الاستعمار، يكمن في مواجهة التركيبات الاستعمارية التي يبني عليها

---

(٣) ناقشتُ محدودية هذا الدور في أماكن أخرى، انظر: «Special Issue on «Third World Women's Inscriptions»,» *College Literature*, vol. 22, no. 1 (February 1995), pp. 147-160.

انظر أيضاً: «Male Writers Womanize the Nation,» *Aljadid: A Review and Record of Arab Culture and Arts* (Fall 1997),

الذي يلخص المقال المصطلحات الذكورية التي من خلالها تعرّف الروايات العربية الذات الوطنية.

(٤) تستعرض سهى صباغ في مقدمتها أمثلة محددة توضح «النقاش بشأن المرأة العربية»، بينما تلخص بوضوح إشكاليات المحنة. أهم ما في ذلك تحليلها للإعلام الغربي «هجوم على الوطن العربي تحت ستار مساندة حقوق المرأة». انظر: Suha Sabbagh, ed., *Arab Women: Between Defiance and Resistance* (New York: Olive Branch Press, 1996), p. xvi.

(٥) Winifred Woodhull, «Feminism and Islamic Tradition Studies,» *Twentieth Century Literature*, vol. 17, no. 1 (Winter 1993), pp. 27-44.

حيث استعرضت فيه النظرة التنقيحية للمرنيسي وآسيا جبار تجاه التاريخ الإسلامي من وجهة نظر نسوية.

المستعِمر تعريفه للمستعمَر[٦]، لأنه، كما يشير ميللر، في السياق الاستعماري، الذي يعني إنتاج خطاب تعيّن على الخاضعين للاستعمار اعتماده في عملية متدرّجة، توجب اختراع مواقع جديدة، وتعيّن على أول هذه المواقع الجديدة التعامل مع المستعِمر بناء على شروطه... فالقومية حرب من أجل مكانة الحقيقة، ومن أجل السلطة اللازمة لتحديد الأكاذيب والحقائق المهيمنة. وبحسب تعبير أندرسون، إنها حرب لتحديد من سيتخيّل المجتمع. وبالنسبة إلى المرأة العربية، اقتضى إيجاد ذات لنفسها، وبخاصة الذات التي ستعرّفها بأنها واحدة من رعايا البلاد، الدخول في هذا النضال من أجل مكانة الحقيقة. يتضمن جزء من هذا النضال مواجهة معنى المساواة بين الجنسين، وعلاقتها برغبة المرأة العربية في التحرر. وبما أن المطالبة بالمساواة بين الجنسين اعتُبرت، وما زالت تُعتبر، فكرة غربية مستوردة، فالأمر الذي على المحكّ هو في علاقة المرأة العربية بمفاهيم «الحداثة» الغربية، كمقابل لـ «تخندقها» في التقاليد، وضمنياً، قهرها. الحداثة، في هذه التركيبة، مساوية للتحرر. والنقاش الذي دار في دورية *New Left Review* بين غصّوب، وهمامي، وريكر، يعدّ مؤشراً للمصطلحات التي من خلالها تواصلت مناقشة هذه القضية[٧].

كما أن لغة النقاش نفسها تحبس المرأة التي تبحث عن هوية وطنية لنفسها، في وضع لا يفوز فيه أحد. فإما أن تتخلى المرأة عن تقاليدها، وتتبنى موقفاً غربياً، وبذلك، وبحسب الحجة، تحرر نفسها، لكنها تفقد في العملية هويتها الوطنية، وإما تبقى «مستعبدة» ضمن موروث إسلامي يُزعم أنه يحرم، بحكم جوهره، المرأة حريتها.

وكما أشارت مغنية الأزرق، فإن واحدة من المشاكل الأساسية لهذه الثنائية هي المثابرة على هذا الوضع في الخطاب النسوي المتصل بـ «النموذج الديني» المستخدم في تعريف موقع المرأة العربية، ومن ثم حرمانها من الهوية، باستثناء تلك المحدّدة دينياً، أو تلك التي حدّدها المصطلح الشامل «تقليد». تقول الأزرق: «متى ما قرر الباحثون

---

(٦) Christopher L. Miller, «Nationalism as Resistance and Resistance to Nationalism in the Literature of Francophone Africa,» *Yale French Studies* (Special Issue on Post/Colonial Conditions), vol. 82, no. 1 (1993), pp. 62-85.

للاطلاع على تعريف شامل لـ «المجتمعات الخيالية»، انظر: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 1991).

(٧) Mai Ghoussoub, «Feminism - or the Eternal Masculine - in the Arab World,» *New Left Review*, no. 161 (January-February 1987), pp. 3-18; Reza Hammami and Martina Rieker, «Feminism Orientalism and Orientalist Marxism,» *New Left Review*, no. 170 (July-August 1988), pp. 93-106 and reply to Hammami and Rieker, same issue (pp. 107-109).

استخدام منهج وظيفي/ ثقافي، فإنهم يصبحون عاجزين عن التعرّض لأي شيء سوى الدين والتقاليد. النتيجة العامة هي تصوّر اختزالي لاتاريخي للمرأة»[٨]. وتتحدّث تشاندرا موهانتي، في مناقشتها التصنيف الهرمي لـ «المرأة في العالم الثالث» ضمن إطار الدراسات النسوية، عن صعوبة أساسية في الدراسات النسوية (الغربية) للمرأة غير الغربية، حيث الفرضيات المسلّم بها، مثل، «كلما ازداد عدد النساء المحجّبات، زادت شمولية الفصل الجنسي والتحكّم في المرأة»[٩].

تفشل هذه المقاربة في التمييز بين معاني الممارسات الاجتماعية المختلفة، وتعجز، إلى حدّ كبير، والكلام لموهانتي، عن الاعتراف بالاختلافات الثقافية، والاقتصادية، والطبقية، والتراتبية في هذه الممارسات، «إذ بينما يوجد شبه مادّي في أنواع الحجاب الذي ترتديه المرأة في العربية السعودية وفي إيران، فإن المعنى المتلازم مع هذه الممارسة يختلف استناداً إلى السياق الثقافي والأيديولوجي».

ما علاقة الدراسات المتصلة بـ «نساء العالم الثالث» أو «النساء المسلمات» ببناء هوية ما بعد الاستعمار للكاتبات في السياق المغاربي؟ بالعودة إلى ميلر، توجد علاقة كاملة، ذلك أن هوية ما بعد الاستعمار لن يكون لها وجود في سياق ما بعد الاستعمار، أو الاستعمار الجديد، من دون الإشارة إلى خطابات المعرفة التي يروّج لها بشأن المرأة العربية. ببناء جماعة خيالية، وأعني بذلك الأمة، فإن النضال لتحديد من يعرّف الجماعة يُعدّ أول خطوة نحو تحقيق الذاتية. ونظراً إلى أن النسوية تبدو الوسيلة التي من خلالها يمكن التوصل إلى هذا التعريف، تصير النسوية نقطة مركزية في تحديد «مكانة الحقيقة». فالحريم، والحجاب، في الخطاب النسوي الغربي الذي يتحدّث عن قمع المرأة المسلمة، يكمنان عند تقاطع «التحرّر» و«القمع»، وعند تقاطع «الحداثة» و«الموروث».

هكذا يرى مقدسي إشكالية هذا الخطاب. لذلك ينبغي التصدّي لهذه القضايا في سياق أي بناء ذاتي للهوية الوطنية ضمن أطر مرحلة ما بعد الاستعمار في حالة

---

(٨) Marina Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,» in: Mirianne Hirsch and Evelyne Fox Keller, eds., *Conflicts in Feminism* (New York: Routledge, 1990).

(٩) Chandra Talpade Mohanty, «Under Western Eyes; Feminism Scholarship and Colonial Discourse,» in: Patrick Williams and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (New York; Colombia University Press, 1994), p. 209.

المرأة المغربية، ولا سيّما بالنظر إلى الصلات بين الدعوة إلى تحرير المرأة والاحتلال الاستعماري[10].

تمثيل الحدود

ليس من قبيل المصادفة إذاً أن الاهتمام الشديد الوضوح من جانب الكاتبتين من شمال أفريقيا بتعريف مكانة المرأة في المغرب العربي في مرحلة ما بعد الاستعمار، يركّز على الحريم أو على الحجاب. يشكل موضوع الحريم في كتاب فاطمة المرنيسي التمثيل الأساسي للحدود التي تواجه المرأة[11]. لكن فاطمة تشكّك على صعيد استراتيجي بمفهوم «الحريم» نفسه، فيما تستكشف ما يخفيه مفهوم «الحدود» ـ الشخصية والسياسية ـ وما يرسّخه. وتستخدم آسيا جبار الحجاب وسيلة لتمثيل الحاجز بين الجزائرية والغربية[12]، أعني التقاليد والحداثة. لكنها تفنّد مفهوم ارتداء الحجاب، مانحة إياه معاني عدة توضح، مثل حريم المرنيسي، ما هو مخبّأ وراء هذا الرمز المثير. وتتجاوز الهوية الوطنية، لدى الكاتبتين، الحدود الواضحة التي أرساها نمط التمثيل لاستكشاف هويات ما بعد الاستعمار المثيرة للنزاع والمتناقضة غالباً.

أولاً: فاطمة المرنيسي: أحلام النساء الحريم حكايات طفولة في الحريم

تحتفي السيرة الذاتية لفاطمة المرنيسي أحلام النساء الحريم الصادرة عام ١٩٩٤ بطفولة فاطمة. وتدور أحداثها في السنوات القليلة التي سبقت وأعقبت الانسحاب الفرنسي من المغرب عام ١٩٥٦، وتسجل وقائع البحث عن هوية جماعتين نسائيتين تعيشان في نوعين مختلفين من الحريم: المجموعة الأولى عائلة والدها في فاس القديمة، والمجموعة الثانية في الريف، وتخصّ أقارب والدتها. ومع انطلاق عملية تعريف الهوية الوطنية في نضال المغرب من أجل الاستقلال، تتمكّن النسوة من إيجاد

---

(١٠) بسبب ضيق المجال، لن أكرر الحجج التي أوردتها ليلى أحمد ومغنية الأزرق في كتابيهما على التوالي. انظر: Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), and Marina Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge,1994).

(١١) Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1994).

(١٢) Assia Djabar, *Fantasia: An Algerian Cavalcada*, translated by Dorothy S. Blair (London: Quartet, 1985).

حيّز لهن، مستخدمات الحركة الوطنية التي عمّت المغرب، كمنصة انطلاق وبناء للذاتية التي تستمد منها فاطمة الصغيرة وسائل تمكين. توضح السيرة ابتعاداً ملحوظاً عن أعمال المرنيسي السوسيولوجية الأولى، ولا سيَّما كتاب ما وراء الحجاب، التي تقع في شرك ثنائية المقابلة بين الحداثة والتقليد[١٣]. تستخدم الرواية، بعيداً عن الكليشيهات، الحريم لمعاينة أسئلة أساسية متصلة بهويات المرأة المغربية في مرحلة ما بعد الاستعمار.

في البداية، تربط المرنيسي الحريم بالحدود المرئية وغير المرئية، وتمثّلها كتركيبات متموضعة تاريخياً بشكل محدّد. ويرسخ تمركزها عند «العتبة» العالقة بين هويات «متنافسة ومتناحرة» الطبيعة الإشكالية للحدود من الفصل التمهيدي. ونتيجة لذلك يصبح عنوان الفصل الأول «حدود حريمي» مدعاة للتساؤل، لأن ترسيم الحدود أبعد ما يكون عن الوضوح، وهي في الواقع تفسّر بشكل مختلف من قبل مختلف البالغين. إضافة إلى ذلك، يظهر أن مفهوم «حدود» بمعنى الحدود القومية الفعلية، يتغيّر باستمرار، لأن الحدود التي وضعها «المسيحيون» ظلت تتغيّر. فالمغرب مقسم بين الإسبان والفرنسيين، لذلك، أجبرت الهوية المغربية على التكيف مع هذا الانقسام:

«أن تتجه شمالاً، فأنت في حاجة إلى ترخيص لأنك ستعبر إلى المغرب الإسباني. وأن تتجه جنوباً، فأنت في حاجة إلى ترخيص آخر، لأنك تعبر إلى المغرب الفرنسي. وإذا لم تستجب إلى ما يطلبونه، فستبقى مركوناً في أرباوا، بقعة اعتباطية، حيث وضعوا بوابة ضخمة، قالوا إنها الحدود» (ص ٢).

الحدود، إذن، تقررت بشكل تعسفي، «خط لامرئي في عقول المحاربين»، وحقيقة أنه بمستطاع الهوية الاعتماد على «خط لامرئي» كهذا، تشير إلى القواعد الاعتباطية التي تؤسس لهوية الفرد، والهوية الوطنية. وبعد أن أثبتت فاطمة من خلال سلاسل علاقات معقّدة الطبيعة المتغيّرة للحدود، توسّع بحثها ليشمل فكرة الحدود المقدسة، وبالتالي تشمل الحريم، حيث تقارن حدود الحريم بالحدود التي رسمها المستعمرون المتنافسون

(١٣) Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987).

تأخذ في مؤلفاتها السابقة موقفاً مشابهاً بالمواقف النسوية الغربية: تتبنى انتقاداً هدّاماً وشمولياً للإسلام بوصفه دين سلطة أبوية. بناء على ذلك تصبح «الحداثة» العبارة العملية الأساسية، وتصور «التقاليد» بأنها المسؤول عن جميع المظالم التي لحقت بالمرأة ويعرض كتابها أحلام النساء الحريم مقاربة أكثر تكلفاً في التعاطي مع إشكاليات رفض التقاليد وتبني الحداثة.

في مراحل زمنية مختلفة، بينما تتعرّض خارطة المغرب للتغيير بحسب من تكون له اليد العليا، الإسبان أو الفرنسيون، لأنه، كما يصفها سمير قريب فاطمة، «الحدود في عقل الأقوى» (ص ٣). الأمر متروك لأولئك الذين يعيشون داخل الحدود لكي يقرّروا الاعتراف بها من عدمه، بغضّ النظر عمّا إذا كان المؤسس لهذه الحدود الاستعمار أو السيطرة الأبوية.

إضافة إلى ذلك، ولكي تحيل مصطلح «حريم» إلى إشكالية في ذاته، تقترح المرنيسي، في الحاشية، تمييزاً بين نوعين من الحريم: «حريم إمبراطوري» اختفى مع سقوط الدولة العثمانية، أي قبل نحو عشرين أو ثلاثين سنة من أحداث الرواية، و«حريم محلّي» (ص ٣٤)، لكن لا يمكن تعريف «حريم محلّي» بوضوح. تعدد الزوجات ليس عاملاً مشتركاً (أو شائعاً)، لأن العديد من الحريم لا يتضمن تعدد زوجات. المرنيسي تعرّف «الحريم المحلّي» بأنه ذلك الذي يجمعه شيء مشترك، وهو «رغبة الرجال في حجب زوجاتهم» (ص ٣٥). كما أن الشكل الذي يعتمده «الحريم المحلي» يعتمد على الطبقة، والموقع الجغرافي، ومعتقدات الذكر صاحب البيت، ومعتقدات الأمومة. فالحريم الريفي الذي نشأت فيه أم فاطمة، على سبيل المثال، معروف بتعدد الزوجات، بينما الآخر الذي في فاس، حيث نشأت فاطمة، ليس كذلك، لأنه لا والد فاطمة، ولا عمّها تزوّج على غير زوجته. وبقية النسوة اللاتي كن يعشن في البيت في فاس كنّ قريبات لا زوجات. وفي ما يتعدى مبدأ الحجاب، إن أي محاولة لتعميم ظاهرة الحريم في سياق الرواية مستحيلة.

١ ـ الحريم كأمّة

من ناحية البناء الاجتماعي، تصوّر المرنيسي حريم فاس كجماعة متخيّلة تعيد إنتاج الأمة، وهو نموذج مصغّر للعالم الاجتماعي السياسي الكبير في الخارج. يردّد الاختلاف بين النساء حول قيمة التاريخ، وتفسيراتهن المختلفة لما تمثله التقاليد، صدى الانقسامات السياسية في الحياة العامة. أضف إلى ذلك، أن تصوّراتهن حيال مسألة الحريم ذاتها مختلفة، لأنه، فيما حلمت أم فاطمة بالعيش، بعد تحرير المغرب، في بيت مبنّي من الزجاج بالكامل، ولا يسكن في محيطه غير أبناء الأسرة، فإن اللالا راضية، على سبيل المثال، تتمسّك، بقوة، بالحريم، وتراه كـ «شيء رائع»، حيث تشعر النسوة فيه بالحظوة والحماية. وفي رأي اللالا راضية، أن الغزو الاستعماري تهديد لمجد تاريخ العرب، وكذلك للامتيازات المقنّنة للمرأة. وتتفق بالكامل مع ما قاله الأب «إذا بدأت

النساء العربيات في تقليد الأوروبيات بارتدائهن أزياء مثيرة، وتدخينهن السجائر، وعدم تغطية رؤوسهن، فلن تبقى سوى ثقافة واحدة» (ص ١٨٠ ـ ١٨١). الحريم في عقل اللالا راضية، علامة على خلاف، وعلامة على هوية ثقافية.

من هذا المنظور، حريم فاس ملجأ حماية، يصون سلامة «التقليد» و«الثقافة» و«المرأة». الجدران المغلقة تبقي الغزو الأيديولوجي الغربي بعيداً. ووفقاً للوائح الانضباطية الشديدة للالا ماني، التي تسيطر على الجماعة التي تحكمها ضوابط صارمة، يستتبّ النظام، ويتواصل إيقاع الحياة الجماعية. يصبح حريم فاس حكومة في حدّ ذاته، وتتحمل فيه النساء أنفسهن المسؤولية عن كونهن «مواطنات صالحات» يحافظن على النظام العام، وينصعن لمدوّنات سلوك مفروضة بوضوح.

ولكن المرنيسي لا تحصر نفسها في قراءة الحريم كساحة لهوية ثقافية متنازع عليها. وعندما تبدأ بالتوسع أكثر في معنى الكلمة، يصير الحريم تمثيلاً لأي نظام مغلق أيديولوجياً، ملزماً لـ «ساكنيه»، ومقيّداً لحركتهم. وفي فصل بعنوان «الحريم الفرنسي» تلعب المرنيسي بغموض يشدّد على التشعّبات السياسية للمصطلح. فالعنوان تُرك غامضاً عن قصد. هل سيوضح الفصل استيلاءً غربياً على الحريم، محققاً بذلك «حلم تجاوز الحدود» غربياً، ورغبة استعمارية في الغزو والتملك للغزو؟ وهل سيسمح للقارئ الغربي، أخيراً، بدخول أرض الشهوة الجنسية المكبوتة التي كانت غائبة حتى الآن؟ يعيد الفصل، من الناحية الفعلية، إنتاج «حلم تجاوز الحدود» المحبط الذي يراود المستعمرين، موفراً وضعاً حريمياً معكوساً. فالمستعمِرون الذين يعيشون خارجه، هم الذين يعيشون في الحريم، وليس المستعمَرين.

موقع الحريم المعكوس مدينة جديدة؛ مدينة بناها الفرنسيون لأنفسهم «لأنهم كانوا خائفين من العيش في مدننا» (ص ٢٣). إنهم متحصّنون بالسلاح، وخائفون من الخروج، وبذلك وضعوا حدوداً قيّدتهم، على شاكلة حدود الحريم:

«خوفهم كان أمراً عجيباً لنا نحن الأطفال، لأننا أدركنا أن البالغين يخافون مثلنا، وأن هؤلاء البالغين الذين بدوا من الخارج أحراراً، اتضح أن حريتهم مجرد فرضية. الأقوياء الذين وضعوا الحدود كانوا، هم أيضاً، خائفين. المدينة الجديدة كانت حريمهم: مثل النساء، تماماً، ليس بإمكانهم التمشي، بحرية، في المدينة، لذا قد تكون قوياً، وتظل سجين الحدود» (ص ٢٣).

وبالنسبة إلى الطفلة فاطمة، فإن حقيقة أن الفرنسيين الذين كانوا أقوياء اختاروا السكنى في عالم من الخوف، ورسموا الحدود علامة على خوفهم، تبدو عصية على الفهم. وبالعكس، كان المستعمِرون هم الذين «تأنثوا»، وأسلحتهم كانت الحجاب الذي اختبأوا خلفه لحماية أنفسهم من التهديد «الذكوري» للرجال في المدينة. وبذلك يؤول الأمر بالاحتلال الفرنسي إلى تشييد حريم خاص به عوضاً عن تحقيق «حلم تجاوز الحدود».

وبالتوسع في معنى الكلمة، تتخلّص المرنيسي من أي تمثيل أحادي للحريم. وبدلاً من ذلك، تقدّمه كوضع غير متجانس خاضع للتفسير، وبالتالي لم يعُد تعريفه أسهل من تعريف فكرة الحدود التي تستمر، وتبقى، بحسب الكاتبة، محيّرة (ص ٣). على سبيل المثال، فإن حريم ياسمينة، جدّة فاطمة لأمها، لا يشبه حريم فاس الحضري. حريم ياسمينة ريفي، بلا جدران ولا أسوار، والنساء يزاولن قدراً كبيراً من الأنشطة الخارجية، كركوب الخيل، والانغماس في النهر. يوجد هناك نساء كالمحاربة البربرية تامو، التي تزوّجها جدّها لإنقاذها من الجنود الفرنسيين الذين كانوا يتعقّبونها وهي هاربة على ظهر حصان. ولكون تامو بطلة محاربة، انخرطت في النضال ضد الاستعمار، وهي لا تكاد تنسجم مع دور المرأة السلبية المُضحّى بها، حاملة خنجرها، ومرتدية أساورها البربرية «ذات الحواف المدببة البارزة إلى الأمام، وهو نوع من الأساور بالإمكان استخدامه للدفاع عن النفس، إذا استدعت الضرورة»، وبندقيتها الإسبانية (ص ٥١). وهو ما لم تفعله النساء الأخريات اللواتي تركن وشأنهن، تحت إشراف السائق كريشا الذي يؤمن بأن معظم الكائنات التي خلقها الله، لديها عقول تمكّنها من العمل والتصرف بشكل مسؤول (ص ٧١). إلا أن هؤلاء النسوة لسن مهتمات بفرض سيطرتهن. إن ارتباك الطفلة فاطمة الكامل بشأن معنى كلمة «حريم» نابع من عدم اتساق استخدام الكلمة وتطبيقاتها على بيتين مختلفَين جذرياً.

ولكن، بما أن الحريم، أيضاً، تعكس الأمة، يعكس البيتان المظاهر المتعارضة للقومية المغربية. وبوصفهما «جماعتين خياليتين»، تعمل الحريم على إظهار النزاعات الأيديولوجية المتأصلة في بناء الذات الوطنية.

٢ ـ نحت الجماعة

إنها «الجماعات الخيالية» التي تمكّن الحريم من بناء رؤيتهن لهوية المرأة. المرنيسي لا تقترح في كتابها أحلام النساء الحريم النزعة الفردية الغربية والانفصال عن

الجماعة أساساً للنحت الذاتي، لكنها تقدم فاطمة عوضاً عن ذلك كامرأة متأصلة في جماعة المرأة التي تبني هويتها، مُلهمة إياها «أحلام تجاوز الحدود» تمكّنها من الإفصاح عن نفسها. وبدلاً من نشأتها بعيداً عن الحريم، فإن الساردة تنبثق منه، معتمدة على حس بـ «تضامن النساء» الذي غالباً ما تناقشه النساء في الرواية. لذلك، حتى وإن كانت الساردة فاطمة الصغيرة، وحتى وإن كانت الرواية لا تشارك بعضاً من سمات الرواية التهذيبية، فإنها تستعرض العديد من النساء اللواتي مررن بصفحاتها مع أصواتهن كذلك. كما أن الساردة لم تر نفسها مختلفة عن النساء الآنفات الذكر، وأسمى منهن، لأنها، كما قيل لها في أكثر من مناسبة، لديها إرث النساء القويات اللواتي رفضن القمع وقاومنه بطرق مختلفة.

وترسم الرواية، بشكل عام، نوعين من المقاومة: واحدة فردية، وأخرى جماعية، لكن في النهاية، فإن مفهوم التغيير الجمعي هو الذي يتخلل النصّ. وعبر متابعة الأحداث السياسية في الخارج، يمر أهل الدار، في فاس، بتغيير يعود في معظمه إلى الإصلاحات التي يدعو إليها الوطنيون. لذلك، فإن الوطنية المغربية هي التي تفتح الفضاء أمام النساء لـ «حلم الخروج»، وبالتالي، فإن الرواية تمثل القومية كـ «حلم» قوة تحرير كامنة، تثير رياح التغيير، وتمكّن النساء من المطالبة، وتحقيق العديد من أحلامهن:

«وعد الوطنيون، الذين يحاربون الفرنسيين، ببناء مغرب جديد، يتساوى فيه الجميع. للمرأة، مثل الرجل، حق التعليم، وكذلك الحق في حياة زوجية من دون تعدد زوجات» (ص ٣٥).

في سياق «القتال ضد الفرنسيين» هذا تصبح القومية حلم تجاوز الحدود بكافة أنواعها. وعوضاً عن كون القومية إقصائية في النصّ، نجدها تفتح الحدود، متيحة فرصة إيجاد بديل للإغلاق. تصبح مكاناً للرغبة، لأنه من خلال الأمة يمكن خلق هوية جديدة لكل فرد. وبوصفها جماعة خيالية بديلة، فإنها تجسد المساواة والاستقلال بكافة صوره، فهي تقدم عالماً، كما في رؤية الأم في أن يكون لها بيت من زجاج وشرفات، يمكن فيه بناء منازل من أي مواد يفضلها المرء. ولأنها عديمة الشكل، فهي ليست جنسانية، ولا تخصّ طبقة محدّدة. لذلك، وكما يقول ميلر، فإن النساء يشاركن في «المعركة من أجل مكانة الحقيقة»، ويبنين «تأثير هوية» وطنية خاصة بهن (ص ٦٠).

ومن خلال الحديث عن نوعي الحريم اللذين وصفتهما فاطمة في غمرة السياق الوطني، فهما ليستا تركيبتين جامدتين وراكدتين، وإنما مجتمعان يتطوران وضالعان في عملية إعادة تعريف في حالة تقلّب مستمر. وهذا ينطبق على حريم فاس خصوصاً، حيث يعيد النساء بفعالية تعريف التاريخ، ويؤسسن ماضياً يرسّخ التقاليد وينفصل عنها في آن واحد. ومن خلال عملية سرد القصص، والأداء الدرامي، والحجج السياسية تنتج نساء الجماعة تاريخاً تكون فيه المرأة المركز، ويفتح السرد التاريخي التقليدي أمام التفسير. لذلك، فإن النساء هنّ الأبعد ما يكنّ عن الضحايا الصامتات، منظمات وقادرات على التعبير عن ذواتهن، ويتحلّين بالعزيمة.

٣ ـ إعادة سرد التاريخ

ما تقوم به النسوة من إعادة سرد هزلي لأصول الحريم يجسّد واحدة من الطرق التي تقدم من خلالها النساء إعادة قراءة التاريخ. وتوفر إعادة القراءة هذه مثالاً عن مراجعة المرنيسي للتاريخ، وهو مشروع انخرطت فيه خارج الذاتية. إن استخدام مقاربة هزلية في التعاطي مع التاريخ يتسم بالظرف، ونفاذ البصيرة. تتبع المرنيسي قيام النساء بإعادة نحت فعلية لهويتهن من الداخل. فقصة تشاما التي تقدم تاريخ أصول الحريم، تعزو إقامة مؤسسة للتنافس الذكوري، وللحاجة إلى تجسيد القوة في رمز للسلطة. ونظراً إلى الحيرة في الطريقة التي يتم بها تعيين شخص كهذا، يقوم الرجال من مختلف أنحاء العالم بتنظيم مسابقة، تمنح السلطة في ختامها للرجل الذي ينجح في جمع أكبر عدد من النساء. ومتى تم وضع المعايير للسلطة، يواجهون مشكلة أخرى: أين سيتم وضع النسوة اللاتي تم اصطيادهن ليتسنّى إحصاؤهن؟ الحلّ هو: الحريم.

وبعد أن قصّت تشاما السبب وراء تأسيس الحريم أولاً، تقدم لنا قصة الحريم كرمز للقوة. واستناداً إلى روايتها، فإن البيزنطيين المسيحيين هم من فاز في السباق أولاً، وأسسوا الحريم كرمز لقوتهم. وبتشديدها على دور البيزنطيين، تشكّك في كون فكرة الحريم تعبيراً عن النقاء الثقافي، نظراً إلى أن نظام الحريم لم يكن على التحديد إسلامياً، ولا عربياً. قرروا محاكاة البيزنطيين، متعلّمين، مثل أسلافهم المسيحيين، فن أسر النساء. أخيراً، تمكّن الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩ ميلادي) من هزيمة البيزنطيين، وتوّج نصره بإقامة أكبر نظام معروف للحريم ضمّ ألف جارية.

وبمرور الوقت، غيّر البيزنطيون، وغيرهم من المسيحيين، القواعد، فلم تعُد القوة تتجلى في حجم الحريم الذي في حوزة الحاكم، وأعلنوا انتفاء الحاجة إلى جمع النساء (ص ٤٤). وبدلاً من ذلك، صارت القوة في أيدي أولئك «الذين يمكنهم بناء أقوى الأسئلة والمكائن» (ص ٤٤). واستناداً إلى تشاما، لم يطلع العرب على القواعد، لذلك أُخذوا على غرة. وتتعرّض تشاما لمثال الاستعمار، ومعايير فرنسا المعاصرة. فرئيس الجمهورية الفرنسية ليس له، على سلطاته الواسعة، إلا زوجة واحدة:

«هذه الزوجة الواحدة تقضي وقتها في الشوارع، مرتدية تنورة قصيرة، وكاشفة عن صدرها، حيث بإمكان أي شخص التحديق في مؤخرتها ونهديها، لكن لا أحد يشكّ للحظة في أن رئيس الجمهورية الفرنسية أقوى رجل في البلاد، إذ إن قوة الرجال لم تعُد تقاس بعدد النساء اللاتي يمكن سجنهن» (ص ٤٥).

تذكر تشاما في تفسيرها للتاريخ مجموعة من الحقائق المستنبطة من قراءاتها، وسيكون مهماً أكثر لو أننا تذكّرنا أن رواية المرنيسي سيرة ذاتية، إذ من خلال تفسيرها، تشير تشاما إلى أن موضة الحريم القديمة ليست برهاناً على قوة الرجل العربي، بل هي برهان على عجزه عن الوقوف في وجه الغزو العسكري، الذي أبطل مفهوم كون امتلاك النساء رمزاً للقوة. إضافة إلى ذلك، تقوم تشاما، أيضاً، بمقابلة القيود الشديدة المفروضة على نظام الحريم الراهن بتلك السمحة في الأزمنة السابقة، وتشير كمثال إلى جواري العهد العباسي، وتعليمهن الراقي، حيث نافست المرأةُ الرجلَ في الحصول على المعرفة والفنون. وتشدّد تشاما في قراءتها على التغيّرات التي مر بها نظام الحريم عبر العصور، حيث ربطته بمراحل تاريخية عوضاً عن القبول به كعلامة لا تتغيّر على هوية ثقافية ثابتة. واللالا راضية، التي هي مثل ابنتها تشاما، تجيد سرد التاريخ، وتصرّ على إبلاغ كل شخص «الرواية الصحيحة للتاريخ»، وترى الخليفة هارون الرشيد قائداً عظيماً، فهو «أمير كل الخلفاء... الذي فتح بيزنطة، ورفع راية الإسلام عالياً في العواصم المسيحية» (ص ٤٦). لكن رغم الاختلاف بين النساء حول كيفية الردّ على روايات تشاما للتاريخ، تلاقي روايتها قبولاً أكبر في البيت، كما تشهد بذلك شعبية أدائها.

في كتاب أحلام النساء الحريم، تقوم المرنيسي باستحضار مزدوج للماضي، فهي «تتذكّر» الحريم، ونساء طفولتها اللواتي بدورهن «يتذكّرن» الماضي. وبسبب قدرة النساء على إعادة تخييل ماضيهن، فقد تمكنّ من نسج «أحلام تجاوز الحدود» جمعية، وإعادة كتابة أنفسهن كذوات في مرحلة ما بعد الاستعمار. ويكوّن إيمان مختلف النساء في

الرواية أشكالاً مختلفة للمقاومة التي تشكّل رؤية الصغيرة فاطمة للمستقبل. تشمل هذه المعتقدات معتقد العمّة حبيبة بأن للنساء أجنحة، وبالتالي يستطعن التخلّص من أي قيود تُفرض عليهن، وتبدّى ذلك في عمل لها يحتوي طيوراً مطرّزة بأجنحة ضخمة، وانكفاء تشاما إلى حالة الهام (Ham)[١٤] عندما تكبت إبداعيتها أو يُتدخّل فيها، وفي حكاية القصص والمسرح التي تعزّز الأدوار الإيجابية للمرأة، وتمثل النساء اللاتي يتحكّمن في مصائرهن، وإيمان ماني الراسخ، وهي امرأة كانت مستعبدة، بقوتها واعتمادها على نفسها بعكس كل التوقعات. إن أيّاً من عمليات «تجاوز الحدود» لم يكن من دون مبرر، بل هي أعمال تنمّ عن وعي ذاتي كبير يستهدف جمهوراً معيّناً، وبخاصة الفتيات الصغيرات اللواتي يتوقع منهن تجسيد وجوه إعادة تفسير أدوار المرأة هذه والعمل بمقتضاها. لذلك حين تتذكّر فاطمة الحريم، فإنها تتذكّر رواية المقاومة الوطنية التي تحدّت بازدراء كلًّا من الاحتلال الفرنسي، والحدود التي رسمها نظام السلطة الأبوية. إنه نظام الحريم الذي تعلّمت من خلاله إعادة النظر في التاريخ، والاعتراف بالاختلاف بين تصوّرات المرأة، والخطابات الرسمية، وانتهاز أي انفتاح أو فرص تجدها لبناء ذاتيتها. هنا، وبعكس ما طرحته في البداية، نجد نقداً جوهرياً نسائياً للتراث الإسلامي. وتضع المرنيسي هنا النضال من أجل الهوية في سياق مرحلة ما بعد الاستعمار. وعبر سيرتها الذاتية، تقاوم المرنيسي المحاولات التبسيطية لتعريف الهوية الوطنية، وتنخرط، بدلاً من ذلك، في قراءة واعية لكل من «التقاليد» واستعادة مشهد المواجهة الوطنية المغربية مع الاستعمار وعواقبه.

ثانياً: آسيا جبار: «فانتازيا: موكب جزائري»

«تتذكّر» آسيا نظام الحريم أيضاً، لكنها بخلاف المرنيسي تتصوّره من خلال عينيّ ولغة تعلُّمها الفرنسية. أضف إلى ذلك أن الحجاب هو رمزها الأساسي، وليس الحريم. وعلى غرار المرنيسي، يتضمّن استخدام آسيا لرمز شرقي مشبع إعادة التفكير في الطرق التي يصور الرمزُ من خلالها العلاقة بين الجندر والهوية الوطنية. والرواية، تحديداً، مشروع للتذكّر ـ استحضار الاحتلال الفرنسي والمعاناة التي سبّبها للشعب الجزائري، وخاصة المرأة.

---

(١٤) تعرّف المرنيسي «Ham» كحالة تتعرض لها قلة من النساء، إلا أن تلك الحالة قوية وشبيهة بالكآبة، وتصيب على الخصوص النساء اللاتي يعشن في مجتمعات مغلقة.

«التذكّر» أو ما تسمّيه هي «إزاحة النقاب» عما سعت روايات القرن التاسع عشر الفرنسية إلى إخفائه. وبكتابة شهادات النسوة الجزائريات اللواتي شاركن في حركة المقاومة ضد الاستعمار، فإنها تستعيد أجزاء غير مسجلة من تاريخ الجزائر في الرواية الرسمية الوطنية على الجانبين الجزائري والفرنسي. إضافة إلى ذلك، بالكشف عن التصوير الاستشراقي المثير للغرائز لعملية الاحتلال الاستعماري، تُظهر ذلك الاحتلال في صورة «جماع مجوني» (ص ١٩)(١٥). لذلك، فهي تأمل عبر الكتابة وإعادة كتابة التاريخ، في تأسيس هوية وطنية لذاتها وللمرأة الجزائرية. وهي على التحديد تقدم الهوية مرتبطة بحميمية بالاستعمار الفرنسي، وبالتالي تكون فقط ممكنة كهوية ما بعد مرحلة الاستعمار.

تؤسس فانتازيا لصورة ثنائية لـ «التقاليد» إزاء «الحداثة» في تسلسل الأحداث الأولى في الرواية. التقاليد ممثلة بنساء الحريم الأمّيات اللواتي عرفتهن في طفولتها(١٦)، بينما «الحداثة» وسيلة خلاصهن ممثلة بوالدها مدير المدرسة الذي يخرج عن التقاليد، عن طريق كتابة اسم أمها، ومنح الراوية نفسها فرصة لتلقي التعليم الفرنسي. ومن خلال حصولها على فرصة التعليم، تظن الراوية أنه يمكن التعبير عن «صرخات» جسدها كتابة، وبالتالي يمكن التعبير عن رغبتها كذات أنثوية. وتصبح عديمة الصمت، مثل النساء الأخريات اللواتي تركتهن في انتظار شخص آخر، شخص مثل الراوية، للقدوم وحكاية قصتها. ولأن النساء في عائلتها أمّيات، فهن، تقول الراوية، يعدمن الوسيلة للإفصاح عن ذواتهن.

بوضع نفسها بوضوح شديد ضمن هذا الخطاب المستعمِر، تقوّض آسيا مشروعين: المشروع الأول، مشروع وطني يصبح مطلباً شخصياً باسترداد مقاومة المرأة الجزائرية للاستعمار عبر قراءة ما بين السطور في التاريخ الاستعماري الرسمي، «كاشفة»

---

(١٥) يجري التعامل بشكل موسّع مع فكرة الشرق المثار جنسياً. لمزيد من النقاش الدائر مؤخراً حول الموضوع، انظر: Chilla Bulbeck, *Re-Orienting Western Feminism: Women's Diversity in a Postcolonial World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press,1998), and Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998).

(١٦) تبدي آسيا جبار نفسها في بعض الأحيان عن تصور شرقي لنظام «الحريم» وللنساء اللاتي يعشن فيه. يتجلى هذا الميل خصوصاً في تصوير المرأة الجزائرية التقليدية بأنها صامتة وغير قادرة على التعبير عن نفسها. لذلك تعتمد النساء الجزائريات على المؤلفة في التعبير عنهن. وبذلك يتعارض نظام «حريم» جبار بشكل صارخ مع نظام «حريم» المرنيسي حيث تحظى النساء بحرّية الإرادة الكاملة.

العنف الوحشي الذي طال أجساد النسوة في سياق الاحتلال الاستعماري في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. المشروع الآخر، تمكين النسوة الجزائريات اللواتي كن جزءاً من حركة المقاومة في خمسينيات القرن العشرين من «التحدث» عبر إجراء مقابلات معهن وتسجيل قصصهن. ويتكون معظم المشروع الأخير من تفسير صمتهن، بتوفير كلمات لما لا يمكن «الحديث فيه» للنساء اللواتي أرغمن على معاناة ذل الاغتصاب والتعذيب والفقدان.

يشير مردوخ إلى «وظيفة الكتابة للمطالبة باسترداد جسد الأنثى المستعمَر، لتوفير هوية ذاتية، بالرغم من وجود إرث خطاب استعماري». زد على ذلك، أن مثل هذه الكتابة تصبح غامضة، بحسب مردوخ، لأن «الصوت الروائي يصبح متعدداً ومقسّماً بمواصلة الراوية الكتابة للتحدّث باسم كل أولئك النسوة اللواتي تعرّضن للقمع، والنفي من إرثهن، وتصبح الكتابة والهوية، عملياً، متبادلتين، مع التقاء الماضي والحاضر عبر هاوية الغياب»[١٧].

تكشف الرواية الخرق المستحيل لـ «الأنا» التي تكافح الراوية لتأسيسها، وهي «أنا» تستحيل كتابتها، آخذين في الاعتبار اللغة المستخدمة. وجبار على وعي بهذه الاستحالة. يكتب النصّ عن الذات في مرحلة ما بعد الاستعمار كذات لا يمكن إنتاجها من دون اللجوء إلى التاريخ، وإلى اللغة الفرنسية، وسيلة التحرر كعباءة نيسو التي تقود إلى زوال الذات البطيء والمؤلم من خلال الرغبة ذاتها التي تسعى إلى تجسيدها.

لكن في حين لا تتصنّع آسيا الكلمات التي تصف وحشية الاحتلال الاستعماري، فمن الواضح أنها لا تعتقد بأن الوطنية التلقائية خشبة خلاص بحال من الأحوال. الصورة المستخدمة في تمثيل الوطنية الأولية في الرواية هي فانتازية العنوان: دوران الجياد في عرض عسكري شعائري للفروسية البطولية.

ترمز الرواية، بهذا المعنى، إلى تشبث الذوات الذكورية الجزائرية بأشكال هوية غير فعّالة مطلقاً في مقاومة هجوم الغرب. «الفانتازيا» ليست فقط تمثيلاً رسمياً لفروسية يبدو أنه لا مكان لها في عملية التطهير والإخضاع القاسي للرواية. وفي الحقيقة، فإنها تنقلب على نفسها. الصورة النهائية للرواية، حصان يدهس امرأة جزائرية يشكّ في كونها تقيم علاقة بفرنسي، وهي صورة تعكس في النهاية الموقف الوطني التقليدي. الرجل

(١٧) H. Adlai Murdoch, «Rewriting Writing: Identity, Exile and Renewal in Assia Djebar's «L'Amour, La Fantasia»,» *Yale French Studies*, vol. 83, no. 2 (1993), pp. 71-92.

يحطم جزائر هجينة «خائنة» باسم النقاء الثقافي. تمثل الصورة العنف المتأصل في أية محاولة لإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء لإيجاد صورة لماض وطني طاهر وغير ملوّث.

تبيّن نسبياً طوال ماجريات الرواية أنه بينما لا يمكن لموقف وطني تبسيطي أسر «الجزائر» بنجاح، فإنه ليس بالمستطاع بناء الهوية الفردية من دون الاستعانة بالهوية الجمعية. وتشير كارين كابلان إلى أن «التعبير من خلال السيرة الذاتية، إلى جانب العلامات الثقافية الأخرى للنزعة الفردية، صارت جزءاً من اقتصاد الاستعمار، أي ذلك الجزء من تقسيم العمل الذي أنتج مواقف ذاتية ومصنوعات يدوية للذاتية»(١٨). وهناك بديل متاح للمؤلفين بعد الاستعمار يمكّنهم من مقاومة التموضع في مثل هذا الاقتصاد، ويتمثل بإنتاج ما تسمّيه كابلان «أسلوباً أدبياً خارجاً على القانون»، وكمثال على هذا الأسلوب «كتابة السيرة الذاتية الثقافية». تنتج آسيا جبار أسلوباً «خارجاً على القانون» عبر استخدام توليفة من روايات فردية وجمعية، ومن خلال إثارة المشكلات حول طبيعة السيرة الذاتية كأسلوب متميّز بتطريز تقليدي على الفرد باستثناء الهوية الجمعية.

وعلى الضدّ من التمثيلات القصصية الرمزية التقليدية للأمة، حيث يدرج الفرد في نضال روحي جمعي يجعل من الفرد رمزاً للأمة، يشدّد مفهوم كابلان المتعلق بـ«السيرة الذاتية الثقافية» على الاعتماد المتبادل للإثنين في سياقات يكون بقاؤهما فيها مهدداً: «تصاغ الصلة بين الفرد والمجتمع في قراءة وكتابة آراء سياسية توافقية تفكك النزعة الفردية للإرث الغربي للسيرة الذاتية، وتصور كتابة وقراءة الأساليب «الخارجة على القانون بأنها أسلوب بقاء ثقافي» (ص ١٣٢). لكن هذه الصلة ممثلة بصراع، وليس بتوازن دقيق للعنصرين المتعايشين. ينتج من الصراع داخل النصوص بين محاولة بناء ذاتية تؤسس ذاتها إزاء جماعة، وتحديداً الجماعة الوطنية، ومحاولة نحت الجماعة ذاتها، هزّ أركان الذات السياسية بالكامل. ومع تقلّص التعارض بين السيرة الذاتية والخيال أو بين السيرة الذاتية والشهادة، فإن الحدود المتغيّرة التي ترفض الأفكار الثابتة للهوية الثقافية تحظى بالتركيز والاهتمام لتأكيد ما تسميه فرانسواز ليونيت وتعرّفه بأنه «هويات هجينة وفضاءات متبادلة إن لم تكن متداخلة»(١٩).

---

(١٨) Caren Kaplan, «Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transition Feminist Subjects,» in: Sidonie Smith and Julia Watson, eds., *Decolonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1992), p. 132.

(١٩) Francois Lionnet, ««Logiques Metisses»: Cultural Appropriation and Post-Colonial Representations,» *College Literature*, vols. 19-20, nos. 3/1 (October 1992-February1993), p. 100.

بودّي، آخذاً في الاعتبار هذا التعريف، أن أجادل بأن كتاب آسيا جبار فانتازيا: موكب جزائري هو سيرة ذاتية ثقافية تصور أجساد النساء الجزائريات بأنها متشابكة على نحو لا يمكن فكاكه في ديناميات الحكم الاستعماري. وبسبب هذا التداخل يصير جسد الراوية محل نزاع يعزز الهوية الوطنية ويخونها في الوقت نفسه. إن صراع الراوية من أجل كتابة جسدها في الرواية يوضح محدودية القدرة لدى النظم التمثيلية على تصوير الوضع بعد الاستعمار. تدور الرواية أساساً حول التشرّد. فالراوية التي ليس لها اسم أُخذت من بيئة أسرتها المحافظة في الجزائر وتعلمت في مدارس فرنسية، وهي الآن تتحرك ذهاباً وإياباً بين الجزائر وفرنسا مستمتعة بالحرية الجنسية التي وفرّها لها عدم ارتدائها الحجاب، ومع ذلك، تحاول استعادة ذلك الجزء الجوهري الذي فقدته في سياق العملية.

١ ـ إعادة تعريف الحجاب

يصبح نزع حجاب الراوية، في الرواية، استراتيجية توضح الطبيعة المحيّرة للتعريفات الثقافية. كما تصبح عملية نزع الحجاب، التي تبدو عملاً جسمانياً بسيطاً، مهمةً عسيرةً لا أمل فيها حين تنقل إلى الكتابة الفرنسية. يمثل نزع الحجاب حينما يُكتب بالفرنسية، ليس مستويات متفاوتة من الانتهاك فقط، بل يمثل شعوراً متردداً بالخيانة والإذلال، جنباً إلى جنب مع التحرر والتعبير عن النفس. وباستحالة أحدهما من دون الآخر، كما تقترح جبار، لا يوجد طريقة في الحقيقة لترجمة فعل معرّف ثقافياً كهذا إلى ثقافة أخرى من دون فقدان شيء أساسي في سياق العملية.

من خلال استخدام نزع الحجاب كتصوير مجازي، تهدف الرواية بكليتها إلى جعل اللامرئي مرئياً، وعلى عدة مستويات. إنه يكشف ما لم يكشفه الغزاة الفرنسيون بشأن إخضاع الجزائريين عبر تقديم بحث تاريخي أرشيفي (الراوية مؤرخة مثل آسيا). كما أنه يكشف تعذّر الرؤية التاريخية للمرأة الجزائرية، التي لم توثق مقاومتها للاحتلال الفرنسي إلى حدّ بعيد، وذلك بتزويدنا بسلسلة من الشهادات التي روتها النسوة أنفسهن وسجلتها الراوية.

بالتالي تصبح غاية الراوية من «نزع الحجاب» ما سمّته هي عملية تدخل، أُنجزت بـ«ذاكرة بدوية وصوت متقطع». بالتدخل بين الوقائع الفرنسية الرسمية والتواريخ الشفهية والتوثيق الهامشي الذي يوفر راوياً آخر، توفر جبار «سلسلة» من الذكريات تكوّن

رؤية جماعية لمعاناة الشعب الجزائري ككلّ خلال الاحتلال الفرنسي. لذلك، فإنها تنتج «وعياً قومياً» بحسب استخدام تيموثي برنان للكلمة، بالمكابدة لـ «تجميع قطع الحياة القومية ومنحها شكلاً نهائياً لتصبح وثائق مصممة لإثبات الوعي القومي بمكونات كثيرة متعددة تعرض حياة جماعية نشطة» (ص ٦٠).

إنه السرد الروائي الغربي الاستعماري الذي وفر لجبار نقطة البداية لإرساء القاعدة التاريخية للهوية الوطنية. وبتفكيك هذا السرد الروائي تتصدّر جبار الصراع الداخلي لهوية ما بعد العهد الاستعماري: التعارض بين النماذج الغربية والصور الذاتية الأساسية التي هي نتيجة الاستجواب الأيديولوجي.

وبالتالي، فإن مواطن مرحلة ما بعد العهد الاستعماري استنفد رفض وقبول ما اعتبره المستعمِر، من وجهة نظر استشراقية، مكوّناً أساسياً لثقافة المستعمَر، أو يجسّد، كما أشارت إلى ذلك ميمي بالتفصيل، استجواب المستعمَر له أو لها كتابع، أو كما يشرح تشاترجي «الشرقي، في مفهوم الاستشراق، تابع سلبي. وفي مفهوم «القومية» يصبح التابع تابعاً نشطاً، ولكنه يظل حبيس تصنيفات مثل «التقدم» و«العقل» و«الحداثة» التي هي تصنيفات غربية عنه». وهذا الاستجواب تحديداً هو المهيمن في ما يسمّيه فرانز فانون «عبادة الحجاب». وما كان عنصراً عادياً غير مميّز في كل متجانس يكتسب طابعاً محرماً. وموقف المرأة الجزائرية في ما يتعلق بالحجاب سيكون دائماً مرتبطاً بموقفها العام حيال الاحتلال الأجنبي (ص ٤٧) حينما يصير الحجاب، عن قصد، هدفاً للمحاولات الفرنسية للاستيعاب، كما يشرح فانون، ينظر إلى الحجاب كرمز للهوية، ومعلم لمقاومة الجزائري للاحتلال، ويصبح جسد المرأة الجزائرية ساحة صراع بين المستعمِر والمستعمَر.

إن استخدام جبار للحجاب في الرواية يعدّ استراتيجياً، لأنه يضع أمامنا المعنى المعقّد المعطى له في السياق الاستعماري، وفي السياق الوطني الجزائري. وعلى غرار الكلمات، غالباً ما يقوم الحجاب، بالتالي، بوظيفة مزدوجة ومتناقضة: يحمي بينما يقمع، ويؤسس للهوية في الوقت الذي يمحوها. المعاني المتغيّرة التي تمنحها جبار للحجاب، والتي غالباً ما تمثل في النصّ لغة في حدّ ذاتها، تتصدر السؤال الذي صاغه إتش. أدلاي مردوخ، وهو: «هل اللغة تمثل رغبة وحسب، أم أنها تحجبها أيضاً» (ص ٧٨).

أرغب في هذه المرحلة في أن أعاين عن قرب الطرق التي أبانت فيها الراوية رغبتها من خلال، وفي مواجهة، تقديم المرأة كأمّة. تستعرض الرواية نزوح الراوية من خلال التأكيد والتشديد على صور التشرّد، لكنها تحاول إعادة توصيل الخيوط المتعارضة من خلال فكرة التذكّر، في شكل استعادة الذاكرة (كالرواية الشفهية والتاريخ)، وضم أجزاء الرواية إلى بعضها من خلال الشكل الموسيقي الفعلي لـ «الفانتازيا». فصورة اليد في نهاية الرواية تحديداً توضح هذه العملية. «تأخذ الراوية» يد امرأة قطعها المستعمِرون، ووصفها المستشرق فرومنتين، وتضع فيها قلم حبر يمكنها من إعادة كتابة رغبتها الوطنية. السؤال الذي تبقّى معنا، طبعاً، هو يد من ستصير هذه اليد؟ هناك تشديد على الهوية الهجينة للمرأة التي تكتب يدها الآن والمقطوعة (سيقول دوراس «مفصولة»)، عبر ثلاثة مستويات من الكتابة، تعكس ثلاثة فضاءات متداخلة توجد الراوية فيها: (١) كيد فعلية، (٢) كيد وصفها كاتب استعماري فرنسي، (٣) كيد تم امتلاكها من قبل الراوية الجزائرية التي تكتب باللغة الفرنسية.

من خلال عملية «تمرير اليد» هذه، توجد آسيا جبار «الصلة بين الفرد والجماعة» التي هي جزء أساسي من السيرة الذاتية الثقافية. وحتى بعد أن حملت الراوية اليد التي طرحها فرومنتين، فهي تخون الصلة بين المرأتين عبر استخدام اللغة الفرنسية.

٢- كشف وإخفاء التاريخ

أضف إلى ما تقدم أن إيجاد الصلة يضع آسيا عند عتبة تُظهر استحالة الهوية الخاصة. فهي تعبّر عن هذه العتبة بالبندول: «أنا أتأرجح مثل بندول من صور الحرب (حرب احتلال أو تحرير. لكن دائماً في الزمن الماضي) إلى تعبير عن حب غامض ومتناقض» (ص ٢١٦). أشير إلى الحرب بكونها عامة، وخاصة معاً، بينما الحب الذي تتصوره الراوية في البداية بأنه خاص يصبح عاماً، كونه تتم الكتابة عنه، وكون الحب غير مصور في الحياة الجنسية الخاصة، ولكنه يشمل كذلك الصلة البيئية لجماعة بأكملها وحب الأصل الذي يترجم في أكثر صوره العامة إلى حب للأمة. لذلك تصير الحرب والرغبة خرائطيتين «وأنا أتلاعب هنا بمفهوم الخريطة بصفتها رسالة أو صورة مركزية في النص وواحدة تشدد على عملية تغيير»، تم تصويرهما معاً بأسلوب كتابي يتحرك إلى الخلف والأمام، وخاصة عبر تبادل الرسائل، وجسد الراوية. عبر هذه «الخرائطية» يكون الجسد قادراً على الإقامة في فضاء عام يتجاوز حدود أمّتين، ويرسم خريطة لتاريخ المرأة الجزائرية تجعلها مرئية.

ما من موضع تبدو فيه هذه العتبة بين الخاص والعام أكثر وضوحاً مثلما هي في الحجاب والكشف، ويصير نزع الحجاب استراتيجية لا تشير إلى الانتقال من الفضاء الخاص إلى العام وحسب، بل تكشف موقع الجسد كعلامة ثقافية وكمعنى اشتقاقي كونه معلقاً بين ثقافة وأخرى. الوهم بأن الجسد خاص يناظر وهم النزعة الفردية. فمتى كُشف الجسد يحتل فضاءً عاماً على غرار تحوّل الرغبة إلى ملكية عامة حتى يتم الإفصاح عنها. كما أن الخيانة مرتبطة بمفهوم التحول إلى حيّز عام ـ التعريض للانتهاك، لكنه تحرير أيضاً في الرواية لأن التعريض يتضمن الخروج من الأجساد الميتة المخبأة للجزائريين الذين كتمت التقارير الفرنسية أمرهم، ويسمح بـ «دفن» الأجساد أخيراً، وبالتالي إعادة سترها (تشير عبارة decouvrir بالفرنسية إلى الاكتشاف والكشف معاً).

تستخدم جبار الجسد، في مجمل الرواية، كمعلم على واقع لا يمكن طمسه، وتسعى الكلمات إلى تشويهه أو محوه. وعقب القضاء الوحشي على قبيلة بأكملها بالكامل مختبئة في كهوف الجبال، تركّز الراوية وبتفصيل على الأجساد ذاتها. ستمائة جثة أُخرجت من الكهوف، وعرضت تحت أشعة الشمس، لكنها الكلمات، وتحديداً، الكلمات الفرنسية التي قادتها إلى اكتشاف الحدث المأساوي: «بيلسيه... قدم إليّ تقريره، وقبلت أنا هذا اللوح الذي أكتب عليه الآن عواطف أسلافي المحترقة» (ص ٧٩). وكما في حالة تبادل يدي المرأة المجهولة، هنا، أيضاً، اللغة هي التي تجعل عبور الحدود من المستعمِر إلى المستعمَر ممكناً، لأنه كما تلاحظ الراوية «الجثث المعروضة تحت الشمس الحارقة صارت كلمات. كلمات باستطاعتها السفر» (ص ٧٥).

وفي الوقت نفسه، لهذه الكلمات ذاتها حضور مادي في نظر الراوية منطبعة فيها، فتنتجها كنص غير قادر إطلاقاً على تحقيق وهم الاكتفاء الذاتي بكتابة السيرة الذاتية ومنحها علامة بطريقة تبيّن أنها ثمرة ماض استعماري: «لا تزال تلك الكلمات الزاهية الحُمرة تملك القدرة على حزّ لحمي» (ص ٧٨)، وبالتشديد على ثنائية العملية، تشير جبار إلى أنها حتى حين تسعى كامرأة جزائرية إلى كتابة هويتها الفردية، فهي مكتوبة في الوقت عينه بلغة تستجوبها، دائماً، أصلاً ككاتبة في مرحلة ما بعد الاستعمار تبحث عن ماضيها: «أن تحاول كتابة سيرة ذاتية مستخدماً الكلمات الفرنسية وحدها يعني أن يسلّم المرء نفسه إلى مبضع الجراح ليكشف ما تحت الجلد. يتمزّع اللحم ومعه في الظاهر

آخر نتف اللغة غير المكتوبة لطفولتي. يعاد فتح الجروح، وتبكي العروق، ويسيل دم المرء ودماء الآخرين التي لم تجفّ أبداً» (ص ١٥٦).

والنتيجة، وهي مثيرة للسخرية، أنه ليس أمامها خيار سوى إنتاج سيرة ذاتية ثقافية. صلاتها بالنساء اللواتي هن جدّاتها تعرف من تكون، وتضمن وجودها لأن بقاءهن يعني بقاءها.

٣ ـ خرائطيات الهويّة

لكن الصعوبة الأساسية في إنتاج سيرة ذاتية ثقافية حينما تكتب بلغة المستعمِر، تكمن في التعرّف، مرة ثانية، إلى ما حجبته اللغة. تشكك آسيا جبار طوال النصّ في دورها ككاتبة، وتحديداً إحساسها بالخيانة اللغوية. إنها تصوّر هذه الخيانة من خلال صورة اللغة، ومن خلال الخرائطية على شكل لعب على رسم الخرائط كطريقة لتعريف الهوية الوطنية (الخرائط) وطريقة كتابة الرسائل والبطاقات البريدية. وفي إيماءة تُبطل البطاقات البريدية السيئة السمعة، تصور البطاقاتُ البريدية المرسلة إلى البيوت من قبل الجنود الفرنسيين النساءَ الجزائريات كأغراض جنسية سلبية ومدجنة[٢٠]. وتتحدّث الراوية عن الرسائل الغرامية التي تسلّمتها حين كانت صغيرة، متحدّية أوامر أبيها، والتي تسلّمتها في مرحلة لاحقة من حياتها، وهي في فرنسا. ومن خلال هذه الخرائطية يتم الكشف عن الوضعية المتناقضية للكاتبة كذات هجينة.

وتوضح جبار هذا عبر مصير رسالة محدّدة، لاعبة، مرة أخرى، على تعارض الخاص مع العام. إنها تصف رسالةً شديدة الخصوصية، لأنها من مُغْرَم وصف جسدها بالتفصيل. والرسالة مكتوبة باللغة الفرنسية، وتوضح عجزها عن كبت رغبتها وولعها الجسدي ضمن فضاء خاص. وعلى غرار الكلمات التي تصف القبيلة التي أخرجت من قبورها الكلمات التي تعبّر عن العواطف الموجهة إليها فقط، لكنها تتجاوز الحدود في النهاية وتتبادلها الأيادي، وتصبح ملكاً لشخص آخر.

حينما تسلّمت الرسالة، لأول مرة، لم تنقل الرسالة إليها شيئاً. وهي عاجزة عن التفاعل مع الوصف الماجن المفصّل لجسدها من جانب ذلك الرجل أو عن فهمه. وببطء تحوز الرسالة أهمية بمجرد أن تبدأ في تذكر العديد من النساء الجزائريات

(٢٠) Malek Alloula, *Colonial Harem* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986).

المحرومات من فرص تسلّم رسائل مشابهة: فجأة بدأت هذه الصفحات في ابتعاث قوة غريبة. صارت الصفحات أشبه بوسيط: «أقول لنفسي بأن مجموعة الكلمات المكتومة هذه موجهة ـ ولما لا ـ إلى كل النساء الأخريات اللواتي لم تصلهن كلمة» (ص ٥٩).

من دواعي السخرية أن هذه الرسالة وصلت إلى نساء أخريات أو إلى امرأة واحدة، على الأقل. تسلمتها امرأة متسولة في المغرب بعد أن سُرقت حقيبة يدها: «ألم تكن هي المقصودة بهذه الكلمات» ـ كلمات لن تقدر على قراءتها؟ وأصبحت في الحقيقة موضوعاً لتلك الرغبة المعبّر عنها بمقاطع لا تستطيع فكّ شيفرتها: «وفي لحظة رمزية صافية تعبر رسالة الراوية الحدود من فرنسا إلى شمال أفريقيا، وتصير المرأة المتسولة والراوية شيئاً واحداً. كل واحدة منهما تسلّمت رسالة لا تستطيع قراءتها. لكنهما في الوقت نفسه منفصلتان بلغة فرنسية تعمل على تأكيد الاختلاف بين المرأتين على مستوى الطبقة والهوية معاً». وكجزء من التصوّر المنطقي، فإن المرأة المتسولة التي هي امتداد لهوية الراوية، وأحد معالم تلك الهوية الأخرى التي تفرض عليها نفسها باستمرار، بالرغم من محاولاتها الفرار منها، تأخذ رسالة الحب من الراوية مدّعية أحقيتها فيها، لكنها تفعل ذلك في صمت، ثم تختفي. وبما أن الرسالة ليست موجّهة إلى شخص بعينه، تتحول إلى رسالة غرامية من الراوية إلى المرأة المتسولة، فإلى اللغة العامية ـ الأم التي لا يمكن ترجمتها إلى لغة مكتوبة. ويفقد الحبُ المعبّر عنه في الرسالة بريقه، ويصير بلا جذور. وبما أن «الأسطورة القبلية»، على حدّ وصف الراوية في القسم ـ مناجاة النفس ـ «تجوب الفضاءات الفارغة، ويربض الخيال في الصمت حينما تبقى كلمات الحب باللغة المحكية ـ لغة الأم ـ غير منطوقة، بل نقلت هذياناً غير مسموع لدمدمة شخص شاحب الوجه ليس له اسم في هذه الليلة الظلماء، مثل امرأة تتسول في الشوارع» (ص ٢١٨).

وبالتالي، تحتوي لغة جبار الغرامية إحساساً بالفقدان ومعرفة بالحرمان: «والآن أنا، أيضاً، أسعى إلى المصطلح الغني للحب في لساني الأم ـ الحليب الذي كنت قد حرمت منه سابقاً» (ص ٦٢). وبينما تسعى إلى إعادة الاتصال بتاريخ الجزائر، فإنها في الوقت نفسه تبحث عن وسائل لاستعادة هويتها كجزائرية. وتقدم هذا في صيغة حنين إلى الماضي: «في الأوقات السالفة، كان أسلافي، وهن نساء مثلي، يقضين أمسياتهن جالسات في الفناءات المفتوحة على السماء يتسلين بالأمثال والألغاز، أو إضافة بيت

لإكمال رباعية حب...» (ص ٦٢). لكنها غريبة عن ذلك، وغير قادرة على المشاركة في لقاءات النسوة في عائلتها.

هذا الفقدان للأصول صُوّر بلغة عبور قسري من لغة إلى أخرى، وهي تصف علاقتها باللغة الفرنسية، وتوسعاً بالاستعمار، كزواج مدبّر، أُكرهت عليه ومن دون أن يكون لها رأي فيه: «لا أكاد أعي أنني أجبرت، وأنا جدّ صغيرة، على الزواج... ألم يتخلّ بعض الآباء عن بناتهم لخاطبين غير معروفين، أو سلّموهن كما في حالتي، إلى معسكر الأعداء؟» (ص ٢١٣) وعلى عكس الكتّاب الذين يجيدون الكتابة بلغتين، مثل عبد الكبير الخطيبي، لا تقدم لنا جبار هنا نموذجاً يعبّر فيه عن غواية لغة أخرى بدلالة رغبة مستحيلة مؤجلة دائماً، بل إنها تستعرض وضعاً حياتياً يومياً يمثل المجال المحلي، لا وضعاً رومانسياً.

ومع أن آسيا جبار لا تملك السيطرة على الوضع، فهي مرغمة على العمل من خلال وقائع «الزواج» لإنقاذ ما يمكنها إنقاذه من الماضي والحاضر. علاوة على ذلك، يصبح جسدها تجسيداً للألعاب السياسية التي يتوقع منها المشاركة فيها، معلماً نُقل من مكانه لمصلحة سياسية أُجبرت على تأدية دور وسيط، ولكن على حساب خسارتها لجذورها مرة أخرى: «الأميرات اللاتي في سنّ الزواج يعبرن الحدود، أيضاً، ورغماً عنهن، غالباً، كما في المعاهدات التي تضع نهاية للحروب» (ص ٢١٤).

وبالتالي، إن آسيا جبّار كانت على معرفة، دائماً، بخطابات متضاربة تأخذها جيئة وذهاباً من دون أن تسمح بأن تكوّن لها ذاتها الخاصّة.

٤ ـ تسجيل الخيانة

على هذا المستوى، ليس واضحاً على من سيقع اللوم من إحساس الراوية بالخيانة. ورغم أن والدها يحاول تحريرها، غير أن هبة التعليم التي منحها إياها تحوّلت إلى وسيلة خيانة تهدد بحرق لحم جسدها: «لغة الآخرين التي أحاطت بي منذ الطفولة، الهبة التي أعطانيها أبي المحبّ، تلك اللغة التصقت بي منذ ذاك الحين مثل قميص نيسوس: تلك الهبة من أبي» (ص ٢١٧). يعكس قميص نيسوس الذي حلّ محلّ الحجاب ألم الراوية: إنه رداء أعطي بلا وعي إلى هرقل من قبل عشيقته ديانيرا التي لم تكن تعرف أنه متى ارتدى القميص، لن يتمكّن من خلعه، إذ يحترق القميص، ببطء، في جسد هرقل مؤدياً إلى موته المؤلم والبطيء.

توجز قصة قميص نيسوس عدة موضوعات في الرواية. فديانيرا تخون، من دون تخطيط مسبق، هرقل، الرجل الذي تحب، بإعطائه القميص الملطّخ بدم عدوه نيسوس. صدّقت بأن الدم تعويذة سوف تمنعه من حب امرأة أخرى أكثر منها. والد الراوية بالمثل يعلّم ابنته بدافع حبه لها معتقداً أنها سوف تستفيد من التعليم، ولم يكن يتكهّن بانفصالها عن شعبها بسببه. تعكس العباءة موضوع ارتداء الثياب وخلعها، لتحل محل الحجاب الذي نزعته الراوية، لكنها بالتصاقها بجسدها ليس أكثر «تحريراً».

إن بقع الدم التي على العباءة تعكس صدى تدمير الماضي المكتوب باللغة الفرنسية عن طريق احتلال الجزائر، وهي، أيضاً، امتداد للفائف التي لفت حول جثامين الضحايا الذين نبشت قبورهم. يوضح فعل ديانيرا ازدواجية الهبة الممنوحة للراوية: بينما تسعى إلى منع هرقل من أن يكون له حب مزدوج، تنتهي، في الحقيقة، إلى خيانته. لكن الراوية ينتهي بها الحال إلى أن تحظى بحب مزدوج، حب، في ذاته، خيانة مستمرة. وعموماً، ومن خلال القصة يتم تركيب عدة فضاءات متشعبة فوق بعضها: يدمر قميص نيسوس هوية الراوية، ويحرقها بطريقة شبيهة بطريقة إخراج أجساد أفراد القبيلتين من قبورهم من قبل الفرنسيين، ويسمها كما تفعل الكلمات الزاهية الحُمرة.

والنتيجة هي أن جسدها يصير خرائطية لفضاءين مختلفين من الرغبة: واحد يمثل ماضيها الجزائري، ويمثل الآخر فضاءً أكثر انفتاحاً يعبر الحدود القومية، لكنه يضعها في سياق خطاب استعماري لا يعترف بوجودها كامرأة جزائرية:

«وحينما أجلس ملتفّة هكذا لدراسة لغتي الأصلية، فكأنما جسدي يعيد إنتاج الهندسة المعمارية لمدينتي الأصلية: المدن القديمة بأزقتها الملتوية المغلقة أمام العالم الخارجي، وهي تعيش حياتها السرية. حين أكتب وأقرأ اللغة الأجنبية، يرحل جسدي بعيداً في فضاء هدّام، برغم الجارات والسيدات المرتابات، ولن يكون بحاجة إلى فعل الكثير لكي يضع جناحين ويطير» (ص ١٨٤).

جسدها، كما هو مكتوب باللغة العربية، يصير نصّاً يرسم خصوصيتها، ويضعها في فضاء في منأى عن التطفل. إنه فضاء يربطها بمدينتها، وضمنياً، بمجتمعها. إن مملكة المدينة القديمة المغلقة تعرّف الهوية عبر إقصاء التأثير الخارجي، وتوفير لوازم داخلية تتيح لها لمدة قصيرة على الأقل حسّاً بالاستقرار والأصالة. لكن هذا الانعزال

يخنق هويتها، ويفرض عليها إنهاء بحثها عن ذاتها. وفي اللغة الأجنبية تجد الحرية والفردية التي تتصور أنها هدّامة. ومع أن التجربة إيجابية، تخسر خصوصيتها نتيجة لذلك، وتصبح «منفصلة مثل اليد المبتورة للمرأة التي يتم تمريرها من شخص إلى آخر. ومثل طير يضع جناحين ويطير، غدت شيئاً غير ذاتها بعد أن أرغمت على الهجرة باستمرار، وليس في إمكان أي اللغتين ـ الفرنسية أو العربية ـ توفير طريق مُرْض يعرّفها على حقيقتها.

لذلك، وفي حين يمكن تلقين جسدها بالعربية، إلا أنه، في الوقت نفسه مقيّد بـ «الأزقّة الملتوية». أما في اللغة الفرنسية، فهي مقطوعة الجذور. إنها تكتشف وتكشف الغطاء عن جسدها عبر اللغة الفرنسية، وتضعه في الثقافة الفرنسية، وتضعه نصّياً خارجها، لأنها لا تكتب باللغة العربية. وعلى أي حال، فإن أية محاولة لكتابة وتسجيل رغبتها من دون توصيف رغبات النساء الجزائريات الأخريات، تتضمّن فعل خيانة يضعها على الجانب نفسه، كالمستعمِر الذي خبأ الأجساد الجزائرية المفحّمة. كما أن دورها كوسيط يجعلها، بالتالي، «مثل رسول قديم حمل رسالة مكتوبة ومختومة ربما تكون سبب حكم بإعدامه أو إلقائه في السجن» (ص ٢١٥).

ختاماً، تثير الرواية من الأسئلة أكثر مما تقدم من إجابات بشأن طبيعة التهجين والمسؤولية والخيانة، وعدم اليقين المرتبط بها، رغم أن التهجين من أشكال مقاومة النموذج الاستعماري المهيمن للمركز والمحيط، سواء بدلالة «البداوة» (وودهول) أو من خلال «الردّ الكتابي» (أشكروفت، وغريفيسن وتيفين)، كـ «صور التقطت للأعاجيب» (بهابها)، و«ثنائية اللغة» (الخطيبي) وغيرهم.

لا تقدم رواية جبار، رغم تشديدها على التهجين، أية إجابات سهلة، لكن، برغم ما تقدم، هي مجرد تأمل كئيب في صعوبة وضع المرء نفسه بين خطابَين للمرأة الجزائرية.

إنه إفصاح آسيا جبار عن وضعها غير المستقر، وتمثيلها لتعقيدات الهوية المهجنة، وإصرارها على الاتصال المتبادل بين الماضي والحاضر، وبين التاريخ وقصة الفرد التي تحيل نصّها إلى نصّ مقاومة. وبمزج البحث الأرشيفي بالشهادات والسير الذاتية، قدمت جبار سيرة ذاتية ثقافية تسبر غور طبيعة الذاتية، وتقوّض الذات السياسية الفردية التي أنتجتها.

خاتمة

ربما يكون الأمر مدعاة للسخرية في آخر الأمر من حيث إنه بكتابة المؤلفتيْن عن نفسيهما كذاتين في حقبة ما بعد الاستعمار، يؤول بهما الأمر إلى الكتابة عن مجتمعيهما، إذ بينما تسعيان إلى ترسيخ نفسيهما كمواطنتين عبر صور ترجمية ذاتية، وجدتا نفسيهما، بالرغم من ذلك، تشكلان إحساساً بهوية جمعية، فتتبنّيان بذلك «جماعتيهما الخيالية» الخاصتين بهما. كلتاهما كتبتا سيراً ذاتية «ثقافية» تؤكد الصلة بين الفرد والجماعة، بحيث تعكس الجماعة فيها الهوية الثقافية، لكنهما لا تعتقدان في كتابة «جماعتين خياليتين»، بحسب حالة كل منهما، على صور الوطنية التقليدية التي تقصي وتفرط في تبسيط الهويات الهجينة في شمال أفريقيا.

وفي المقابل، تدافع المرنيسي وجبار عن رؤية للهوية في مرحلة ما بعد الاستعمار تقدم مفهوم «الازدواجية». وبوسع هذه الازدواجية تجنّب إشكاليات إما/ أو برفض الحدود المرسومة بين ثنائيات الحديث/ التقليدي وكل ما تستلزمه. إضافة إلى ذلك، تشكّك الكاتبتان في كون التاريخ أساس الروايات الوطنية، فتعيدان كتابة التاريخ ليشمل المرأة، وتشيران إلى الثغرات في الروايات التاريخية التقليدية. وفي التحليل النهائي، تنخرطان في عملية جديدة: بناء ذات أنثوية في ما بعد مرحلة الاستعمار تحتضن ولا تُقصي تعقيدات وتناقضات هويات هجينة لا مفرّ منها.

الفصل السادس

«المومياء» لشادي عبد السلام: الازدواجية والدولة القومية المصرية

إليوت كولا

حين طُلب من النقاد المصريين الإدلاء بآرائهم، أصرّوا على تصنيف فيلم شادي عبد السلام «المومياء: يوم أن تحصى السنين» على أنه واحد من أهم الأفلام المصرية، إن لم يكن أهمها جميعاً. وإذا ما أخذنا في الاعتبار جماليات الأسلوب البصري المذهلة، وتقنيات إخراجه الرائعة، لا يصعب فهم سبب اعتبار الفيلم كذلك. ومع ذلك، فإن هناك تناقضاً حقيقياً بين خطاب نقدي يضع الفيلم في قلب السينما المصرية، وحقيقة وجوده كنصّ، وتأثيره الضئيل نسبياً في القواعد السينمائية المصرية. ورغم أن «المومياء» فيلم من إنتاج القطاع العام إبان الفترة الناصرية عام ١٩٦٩، إلا أن توزيعه لم يتم إلا بعد مضي ست سنوات تقريباً على إنتاجه. وصادفت عملية توزيعه تجارياً في أواخر شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥ أسبوعاً مشؤوماً، لأن الوطن العربي كان يترقب خبر موت أم كلثوم الوشيك. لذلك فشل فيلم «المومياء» في جذب المشاهدين، وسُحب سريعاً من التداول. ولو عُرض «المومياء» على التلفزيون أو نُسخ على أشرطة فيديو ربما كان سيُعرض فترة أطول.

وبالمثل، بقدر ما يشيد صنّاع السينما المصرية باسم شادي عبد السلام في المقابلات التي أجريت معهم، فهم ليسوا ميّالين إلى تبنّي بعض عناصر أسلوبه السينمائي التي تظهر في الفيلم. بإيجاز، برغم كل الكلام حول أهمية «المومياء» في قائمة الأفلام

التي أنتجتها السينما المصرية، لم يحظ هذا الفيلم إلا بفترة عرض تجارية قصيرة في مصر، من دون أن يترك تأثيراً ملحوظاً في مدارس السينما المصرية اللاحقة.

ليس غرضي من إثارة هذه الأمور التصريح بأن فيلم شادي عبد السلام لا يستحق الاهتمام النقدي، بل على العكس من ذلك، إذ حينما تؤخذ في الاعتبار الظروف الخاصة التي صاحبت عرضه واستقباله، تبدو علاقة الفيلم بالقواعد القومية المصرية أكثر تناقضاً وتعارضاً.

يركّز القسم الأول من هذا الفصل على هذه الظروف كي نمعن النظر في أهميته للوهلة الأولى، في حين يناقش القسم الثاني من الفصل حاجة الفيلم إلى إعادة النظر والتموضع ضمن سياق الخطاب الفرعوني الجمالي عن الجمالية الفرعونية. وكما آمل في أن أوضح في ما بعد، يلخّص فيلم «المومياء» ويبتعد عن الموضوعات المسيطرة في خطاب النخبة القومية المهتمة بالصور والسرديات المتجذّرة في أسلوب جمالي شديد الخصوصية لمعالجة المشغولات المصرية القديمة.

أولاً: «المومياء» وجمهور المشاهدين

هناك آليات مختلفة يكتسب النصّ عن طريقها شهرة وأهمية دائمين في تشكيل ثقافي. فالاستقبال الجماهيري الكبير، بغضّ النظر عما إذا كان نتيجة لعملية تسويق هائلة أم لا، يرفع من قيمة النص على الفور تقريباً. أو بأسلوب أكثر جدلية حين «يعترف» الفنانون اللاحقون بعمل ما بالإشارة إلى أسلوبه وموضوعاته وإعادة إنتاجها، ويبدو أن قيمة ذلك النصّ تتجدّد مع استشهاد، ذلك أن الترحيب والاستدلال، وإعادة الإنتاج، ربما تكون أكثر الطرق شيوعاً التي من خلالها تجد الأفلام السينمائية أماكن لها في قائمة سينمائية.

وبغياب هذه العناصر يمكن أن يصبح النصّ «مهماً» بالخطاب النقدي عن طريق النقاد ـ المدعومين بمؤسسات تمنح آراءهم مشروعية ـ العاملين بدأب على تأكيد أهمية قيمته إزاء عاديات الزمن والمعارضة الأيديولوجية وعدم الاهتمام الجماهيري أو خفائه الثقافي. ويعتبر فيلم «المومياء» أحد هذه الأفلام، لأن أهميته الثقافية الدائمة هي ثمرة الترحيب النقدي، وليس الشعبي. وإضافة إلى ذلك، سأجادل بأن خصوصية الفيلم كـ «فيلم مفضّل للنقاد» تثير أولى الأسئلة عن معناه.

وبشكل ما، ترجع حقيقة القيمة الثقافية لفيلم «المومياء» إلى آراء النقاد فيه، إذ تعمّد هؤلاء إشاعة أهميته أكثر منها في الأفلام الأخرى الأكثر شعبية بحسب المعيار المصري. والحق يقال إن قيمة النصّ مختلفة دائماً ضمن أي تكوين ثقافي معيّن. لكن حين تكون أهمية نصّ ما مرتبطة بالقبول الجماهيري به، تكون العملية التي تكتسب القيمة بواسطتها غامضة نسبياً، لأنها محدَّدة بعوامل (تكوين المشاهدين، واستجابة القارئ) يصعب تمييزها ووزنها غالباً.

وعلى المنوال نفسه، حينما يصير نصٌ مهماً بسبب تأثيره في النصوص اللاحقة، تكون العملية التي يتم بها تراكم القيمة ذات طابع توفيقي ومتقلب وعلائقي، بسبب سلسلة مستمرة من العروض الاستدلالية، التي يربط كل منها على حدة تشكيل أهمية النصّ بأثر رجعي. إلا أن قيمة النصوص تكتسب أيضاً من الإصرار النقدي، وبالتالي فإن القول إن الأهمية المعاصرة لـ «المومياء» تم بناؤها عبر الإصرار النقدي، بدلاً من الترحيب التجاري أو الشعبي، ليست حقيقة ملحوظة في حدّ ذاتها. لكن اللافت للنظر إلى حدّ كبير هو التكوين المتجانس للنقاد الذين أكدوا أهميته بصوت عال. وإذا كان بالإمكان القول إن هناك مجتمعاً توطدت أركانه بحديث عن أهمية الفيلم، فهو مجتمع عالمي ومحلي على السواء، وكلاهما محدود ومنقسم، يتكون من نخبة هزيلة من نقاد الأفلام الغربية في السينما العالمية، وأكاديميين مستشرقين ومحازبين مصريين للثقافة الوطنية، وكل بأسلوبه الخاص المميز في حديثه عن الفيلم.

هناك أسباب وجيهة تمنعني من فصل تاريخ الفيلم عن خطابات الأكاديمية الاستشراقية والسينما الأوروبية. وبناء على تجربتي الخاصة، التي ربما لا تختلف كثيراً عن تجربة دارسي العربية الأمريكيين، شاهدت الفيلم، أول مرة، في سياق برامج اللغة العربية. ظل فيلم «المومياء» طوال سنين نصّاً تعليمياً نموذجياً في برامج تدريس اللغة العربية، كون الحوار في الفيلم باللغة العربية الفصحى بخلاف الأفلام العربية الأخرى. لذلك حاز النصّ قيمة في البرامج التعليمية في منطقة أمريكا الشمالية، بعلاقته بقضايا ثقافية أرحب، بل لأن خاصيته اللغوية جعلته نصّاً مهماً. إلا أن ذلك لم يكن المنتدى المصري الإضافي الوحيد الذي جرى تداول الفيلم فيه: فعلاوة على عمل شادي عبد السلام مع مخرجين كاتبين أجانب على إنتاج أفلام في مصر وأوروبا، كان المخرج الإيطالي روسلليني، بحسب قول شادي، هو الذي أدى الدور الحاسم في نيل موافقة

ثروت عكاشة (وزير الثقافة آنذاك) على المشروع[1]. وساعد روسلليني أيضاً على تأمين مساعدة الاستوديوهات الإيطالية في مرحلة ما بعد الإنتاج، ولاحقاً، في عرضه في المهرجانات الأوروبية، حيث حصد عدداً من الجوائز. وبرز «المومياء»، منذ بداية السبعينيات في القرن الماضي، واحداً من أكثر الأمثلة المبتكرة على «السينما الثالثة» في الوطن العربي[2].

وفي غضون ذلك، خفت الفيلم في البداية بين عدائية البيروقراطية ولامبالاة الجمهور. ولم يتم عرض «المومياء» في دور السينما العامة، لأن المؤسسات الحكومية نفسها ـ المؤسسة العامة للسينما التابعة لوزارة الثقافة ـ التي موّلت الفيلم، وأشرفت على إنتاجه، وامتلكت كل دور السينما آنذاك، اعتبرت الفيلم غير مناسب للتوزيع العام[3]. لذلك عُرض الفيلم في أروقة نادي السينما حصراً، عدداً من المرّات، حيث لفت انتباه جمهور صغير هناك. لكن بعد فوز «المومياء» بعدة جوائز في مهرجانات السينما الأوروبية، اضطرت الوزارة إلى إعادة النظر في إعراضها المتسرّع عن الفيلم. وفي ذلك الوقت، وفي عهد انفتاح آخر، وُزّع الفيلم على نطاق تجاري في سنة ١٩٧٥، لكن مصر كانت منشغلة في حوادث أخرى، فاختفى الفيلم سريعاً عن أعين الجمهور. ومع أن الفيلم عاود الظهور في الثمانينيات من القرن العشرين، في متاجر أشرطة الفيديو في شارع الشواربي في القاهرة، يبدو أن الفيلم استقطب اهتمام سوق صغير جلّه من الباحثين الأجانب، وليس من المصريين في أوقات الحُمّى الشرائية.

أخيراً، إذا كانت قرارات المنسّقين التلفزيونيين بإدراج الفيلم ليست دليلاً على أهميته في الوسط إلا نادراً، فلا يبقى أمامنا سوى القبول والاعتراف بالهوّة الهائلة بين الخطاب النقدي المحتفي بالفيلم، والصمت المدوّي الذي قوبل به الفيلم في المواقع المعتادة للثقافة السينمائية المصرية. لم يُخفِ انعدام شعبية الفيلم على النقاد، رغم أنه دخل خيالهم بشكل سلبي فقط: حين اعترف النّقاد بحقيقة أن الجمهور المصري تجنّب الفيلم، وعللوا ذلك بأنه إخفاق من جانب جمهور سوقيّ، يحب مشاهدة أفلام الميلودراما وأفلام الحركة (الأكشن).

---

(١) Shadi Abd al-Salam, «Counting the Years: Shadi Abd al-Salam's Words,» *Discourse,* vol. 21, no. 1 (1999), p. 130.

(٢) انظر على سبيل المثال: Guy Hennebelle, «Chadi Abdel Salam une brillante exception,» dans: *Les Cinémas Africains en 1972* (Paris: Société Africaine d'Edition, 1972).

(٣) سامي السلاموني، «حوار لم ينشر في حياة شادي،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٣٥١.

وبينما حظي الفيلم بعروض قليلة وقصيرة في منتديات ثقافة السينما المصرية السائدة ـ دور السينما، والتلفزيون وأشرطة الفيديو ـ فقد تمتع بحضور بارز ومستديم في خطاب النخب المطبوع عن الفيلم. ومنذ السبعينيات، توفر نوع من الإجماع في مصر على أهمية «المومياء»، وهو إجماع يرى أن الفيلم قصة مباشرة عن الروح الداخلية لمصر، وهي روح قديمة أعيد إيقاظها وتغذيتها من قبل الدولة القومية الحديثة. وداخل هذا الخطاب النقدي الثقافي، يعمل نصّ الفيلم كمثال شفّاف على الكفاح المناوئ للاستعمار، ونموذج مغاير لموضوع المجرّب والصحيح لكفاح حركة التحرر الوطني العالقة بين قوى القمع الأجنبي والفلاحين المقيّدين بالتراث. هذا التفسير للحبكة قريب من فحوى الخطاب الأوروبي السينمائي حول الفيلم أيضاً، إلا أن النقطة التي يفترق عندها هذان الخطابان هي الأكثر تعبيراً: ففي حين اختار النقاد الأوروبيون الحديث عن أكثر تقنيات الفيلم السينمائية لفتاً للنظر (التصوير في زمن الحوادث، والإيقاع البطيء، واللقطات القريبة، وفترات الصمت) على صعيد التنفير (عدم تعاطف المشاهدين مع الممثلين)، ناقش المصريون تلك التقنيات ـ ومنهم شادي عبد السلام نفسه ـ على صعيد التاريخ الصحيح. وقد شاهد النقاد الأوروبيون الفيلم وعلقوا بابتهاج على بطئه غير العادي، والحس الطويل للزمن السينمائي، وتأثيرات الكاميرا المنفرة. ركّز هؤلاء النقاد غير المحيطين بالكامل بطبيعة الثقافة القومية في مصر، على أسئلة شكلية متصلة بالفيلم، متجاهلين بشكل يكاد يكون مطلقاً ادعاءاته الاجتماعية التاريخية المحددة. ومن ناحية أخرى، أبرز النقاد المصريون مناقشاتهم للحبكة والشخصيات، في حين تغاضوا عن التعقيدات التي جلبها الأسلوب المبالغ فيه.

يرى هؤلاء النقاد المصريون أن الفيلم، على شكليته المنفرة، يصوّر موضوعه، وهو الثقافة الفلاحية في مصر العليا، والثقافة الوطنية «الحقيقية» لمصر، بأصالة وواقعية. وإذا بدت هذه الثقافة منفرة، فمردّ ذلك أن الثقافة المحلية غريبة عن ذاتها في ظل الضغوط الاستعمارية.

ومن الواضح أن النقاط الرئيسية في كل وجهة نظر نقديه لها مصداقيتها، إلا أنني سوف أتعرض بالنقاش إلى إبراز أن غنى الفيلم وأهميته بحاجة إلى الأخذ في الحسبان الحبكة والأسلوب. إضافة إلى ذلك، فإن ثمة حاجة إلى وضع ذلك في سياق التاريخ الطويل لاستحضار الرموز والمواضيع التي يعتمد عليها فيلم «المومياء» بشكل واضح. وفي ضوء هذه القضايا، يظهر الفيلم كنصّ أساسي ضمن القائمة السينمائية

المصرية، لكن ليس للأسباب التي قال بها النقاد المصريون (قصة رمزية لا لبس فيها عن التحرر الوطني)، بسبب كشفه عنف الثقافة الوطنية التي يصورها وازدواجيتها، إضافة إلى علاقات الهيمنة التي تدعم ثقافة الأفندي الرسمية في مصر، وكلتاهما إبان الحقبة الاستعمارية وفي وقت آمل، وأنا أجادل دفاعاً عن قراءة مزدوجة للفيلم، بتغيير الاستخدام المحوري للفيلم من جانب نقاد القاهرة عقب هزيمة ١٩٦٧. وليس مرادي القول إن الفيلم لا علاقة له بالتحرر الوطني والأصالة الثقافية ومقاومة الاستعمار، لكن الأصح أنه يبيّن حدود «التمركز القاهري» والفئات النخبوية المدرجة في الرواية الوطنية.

ثانياً: «المومياء» وبلاغة الأصالة القومية

من النظرة الأولى، يظهر «المومياء» كرواية مباشرة تحكي عن أهمية المحافظة على التراث الفرعوني داخل إطار الثقافة القومية. تبدأ أحداث الفيلم في عام ١٨٨١ عشية الحكم الاستعماري في مصر، وتدور حول عشيرة عبد الرسول في القرنة[٤]. فخلال السبعينيات من القرن التاسع عشر (عام ١٨٧٠)، قامت العشيرة بسرقة مجموعة من المومياءات الملكية، واغتنى أفرادها من بيع التحف القديمة لتجار باعوها بدورهم لتجار قاموا هم أيضاً ببيع هذه التحف في السوق السوداء لجامعي التحف والمتاحف الأوروبية. علمت هيئة الآثار التي كان يرئسها آنذاك غوستاف ماسبيرو بوجود التحف في السوق، وبدأت عملية البحث عن مصدرها، وخاصة أن القطع التي تنتمي إلى أسرة ملكية غير معروفة نسبياً، جاءت من مكان لا تعرفه.

خلال عملية البحث، اشتبهت هيئة الآثار بسمسار يدعى مصطفى آغا آيات، القنصل المحلي لإنكلترا وفرنسا وبلجيكا، الذي تعذّرت ملاحقته بالشكل المناسب لحصانته الدبلوماسية. وبدلاً من ذلك، لاحقت الشرطة أخوين، محمد وأحمد عبد الرسول، واعتقلت الأصغر أحمد وسجنته، ثم أفرجت عنه لعدم توافر دليل لمقاضاته. ولدى عودته إلى دياره، طالب أحمد بنصيب الأسد من التحف التي كانت لا تزال في حوزة عشيرته كتعويض عن فترة سجنه. وعندما قرر أحمد الاستمرار في تجارة التحف، قرر أخوه محمد تركها. وبعد مشاحنات مع أحمد (ومع القنصل آيات، الذي طلب مبلغاً من

(٤) القصة ظهرت في: Gaston Maspéro, *Les Momies royales de Deir el-Bahari* (Paris: E. Leroux, 1889), pp. 511-787.

المال لقاء سكوته) ذهب محمد إلى الشرطة واعترف بكل شيء. ونال محمد في آخر الأمر وظيفة في هيئة الآثار، وساعد الهيئة بعد ذلك على اكتشاف عدد من الأضرحة الملكية الأخرى.

يعيد الفيلم، بإبداع، تصوير أحداث هذه القصة بجعل مركز الجاذبية الأخلاقي في نطاق هيئة الآثار. يحكي الفيلم قصة بطولية إلى حدّ ما عن كيفية تمكّن هيئة الآثار من كشف الأنشطة غير القانونية لعشيرة من سارقي أضرحة تقليديين متخلّفين يبيعون التحف المصرية لجامعي تحف أوروبيين عبر سماسرة جشعين. وينتهي الفيلم بتحرك موظفي وشرطة هيئة الآثار لإنقاذ مومياءات وتوابيت حجرية من أذى أفراد عشيرة «الحربات» الجشعين. لم يتم إضفاء تعقيد على المادة الوطنية للفيلم بطرق متعددة. فالصراع بين الشخصيتين الرئيسيتين: أحمد كمال، المفتش في هيئة الآثار، ونيس من قبيلة «الحربات»، غامض جداً، وينتهي بخيانة ونيس لقبيلته، وإفشاء أسرارها إلى هيئة الآثار. كما أن مقتل شقيق ونيس على أيدي رجال عشيرته، وانفصال ونيس عن عشيرته، يزيد الأمور تعقيداً. أخيراً، بينما ينتهي الفيلم بانتصار هيئة الآثار، يقدم أيضاً إحساساً بالمأساة التي تسبّبها هذه الحادثة لعالم قبيلة «الحربات» الزائلة.

يعيد الفيلم سرد قصة عبد الرسول على شكل صراع بين معسكرين متضادين: يمثل الأول الموظفون الأفندية في هيئة الآثار؛ ويمثل المعسكر الآخر زعماء الحربات، والتجار، والمهربون المتعاملون معهم. وبما أن الفيلم يدور حول السيطرة على تجارة الآثار، يُستخدم الطرفان، والدولة، والقبيلة كرموز لأساليب متضادة مترسخة بقوة في الثقافة والمجتمع والتنظيم السياسي. فمن جهة، هناك الأفندية، الممثلون للبيروقراطية المستنيرة للدولة ـ وهي حديثة، وعقلانية، وشفافة، ومنضبطة، وعطوفة، وعلمية، وتاريخية ـ تسعى إلى المحافظة على الآثار من أجل الصالح العام والفائدة العلمية. ومن جانب آخر، هناك القبيلة ـ وهي تقليدية، وجاهلة، وكتومة، ومستبدة، وعنيفة، وتؤمن بالخرافات ـ تسعى إلى المحافظة على طريقة حياتها مهما كانت التكاليف. وينبغي أن نضيف أن مجموعات التناقضات الحادة هذه متطابقة تماماً مع روايات المخرج الخاصة بالفيلم. ففي عدة مقابلات، يتحدّث شادي عبد السلام عن انقسام مصر إلى شعبتين؛ مصر التي قسمها صراع بين العاصمة والجنوب الريفي. والحق يقال إن هذا الصراع معقّد لكون الجنوب، على تخلّفه، يبقى موقع الإرث الثقافي العظيم الممثل في الآثار الفرعونية:

إنها قصة مصرَيْن تلتقيان، الأولى تنتهي، والثانية تبدأ في إثبات نفسها. الأولى مصر المنطوية على مفارقة تاريخية، والتي ما زالت حيّة، تتصادم مع التقدم العلمي القادم من المدينة المفترسة، القاهرة. وإذا كان سكان المصرَيْن يتشابهون جسدياً ويتحدّثون لغة واحدة (اللغة العربية)، إلا أن البعض، وأعني علماء الآثار الذين يعتمرون الطرابيش ويستخدمون القوارب البخارية، يأتون من عالم مختلف تماماً، فيما يحمل الآخرون العصيّ، ونهب الأضرحة وسيلتهم الوحيدة لكسب لقمة عيشهم(٥).

يظهر الطابع المؤقت لهذين المصريْن مفهوماً قاهرياً مميّزاً للحداثة المستنيرة ونمطها الوطني الطليعي والتربوي: مصر القاهرية الحاضر والمستقبل، والعلمية المتطورة، قادرة على تعليم باقي مصر الذي رغم جهود تعليمه، ما زال يعيش في الماضي. في الحقيقة، يؤدي «الجهل» ـ السمة الضرورية للخطاب الحداثوي الذي يستدعي تدخلاً تربوياً ـ دوراً مركزياً في تعليقات شادي عبد السلام على الفيلم. في الصراع الوطني لاستعادة السيطرة على الآثار، لم يكن نجاح الأوروبيين الإمبرياليين ممكناً لولا تعاون الفلاحين «الجهلة» معهم من دون قصد. لذلك، فإن مهمة الأفندي بطل الفيلم ذات شقّين: إعادة امتلاك الآثار وتعليم قيمها، من خلال تعليم القيم الحقيقية للآثار؛ وكذلك يعيد الأفندي للفلاح ثقافته الأصلية.

«معي البطل هو البطل، ليس لأنني أحكي قصة أية شخصية، ولكن ليكون بإمكاني رواية قصة مصر: دور مصر في الشرق الأوسط وفي أفريقيا أو في البحر المتوسط. أو قصة شخص بالنسبة إلى القاهرة أو قصة الريف بالنسبة إلى القاهرة، أو قصة مصر العليا والقاهرة، ليتسنى التقاء حضارتين مختلفتيْن، إحداهما حضارة قديمة توقفت عن التقدم في مرحلة معينة، وانزوت عن العالم بسبب تلك التيارات الإمبريالية التي ركّزت على رأس المال وتجاهلت (تطوير) مصر العليا. لذلك، انطوت مصر العليا على نفسها إلى أن قدم الأوروبيون. وإذا صادف أن هؤلاء الأوروبيين عرفوا شيئاً عن الآثار، فلأنهم كانوا يقومون بشرائها...

كان على الأوروبيين التوجّه إلى ساكني «دير البحري» طالبين شراء التحف بأثمان غير متوقعة، ولا يمكن تصورها من قبل هذا المجتمع الفقير المنغلق. لذلك، بدأوا ببيع «الآثار» ومن دون قصد، أو معرفة لما يفعلون. يأتي أوروبي إلى شخص قائلاً: «اعطني

---

(٥) انظر المقابلة المعنونة: «Chadi Abdes-Salam: Le Duel Tradition - modernité,» dans: Yves Thoraval, *Regards sur le cinéma égyptien* (Beirut: Dar al-Machreq Editeurs, 1975), p. 81.

هذه القطعة من الحجر بهذا المبلغ الكبير». ويقوم المصري، من مصر العليا، بمنحه إياها دون علمه أنه يبيع قطعة من لحمه، ولا تزال هذه العملية مستمرة إلى يومنا هذا.

في فيلم «المومياء»، يأتي المتعلم القاهري إلى مصر العليا، ويلتقي بالمصري الآخر في أرضه، إلا أنه يفصل بين الاثنين - وإن جمعهما نيل واحد، ولغة مشتركة - الفروقات الهائلة بين ثقافتيهما. التقاء هاتين الثقافتين هو محور الفيلم. إنه لقاء لا يجتمع فيه الاثنان على تاريخ واحد، بل ولا على دوافع اقتصادية واحدة، لأن أحدهما يبحث عن الآثار والآخر يتاجر بها»[٦].

هذا الانقسام الثنائي بين الفلاح - التقليدي والحضري - المتمدن يستند إلى مفهوم الوعي الزائف. إنها تمثيل لمصر سانده العديد من نقاد شادي عبد السلام الذين وصفوا الفيلم بأنه بحث عن هوية و«أصالة»[٧]. ولسبر غور دينامية هذا التكوين المفاهيمي، بودي التوقف بإيجاز عند عدد من المصطلحات التي تكرر ظهورها في تعليقات شادي عبد السلام حول الفيلم، وفي الخطاب النقدي لآخرين. هذه الأفكار - انبعاث، هوية، خلاص، أصالة ووحدة - تنويرية كونها تعبّر عن قاعدة الخطاب الوطني الذي يضفي على التحف الفنية الفرعونية قيمة تعريفية.

اللافت للنظر أن الفيلم يعالج مباشرة موضوع الهوية بشكل عابر. وتشير قائمة أسماء المشتركين في الفيلم ومشهده الافتتاحي، اللذان خدما التسلل الروائي، إلى الهوية والبعث.

تبدأ افتتاحية الفيلم بسطور مأخوذة من كتاب الموتى، كتاب المصريين القدماء: «أيها الراحل، ستعود/ أيها النائم، ستستيقظ/ أيها الفاني، ستولد من جديد/ المجد لك». عقب ذلك، ننتقل، تدريجياً، إلى مشهد فيه شخصية أحمد كمال يقرأ صفحة أخرى لزملائه في هيئة الآثار في القاهرة. عندها نسمع صوت ماسبيرو قائلاً إن نسيان المرء اسمه يوم القيامة بمثابة فقدانه لشخصيته إلى الأبد: كل امرئ يجب أن يعرف اسمه إذا كانت الروح ستعود، وكل مومياء يجب أن تكون لها شخصيتها إذا كانت ستبعث. هذه الكلمات لا تتكرّر في الفيلم، إلا أنها تلقي بظلال عميقة على الأحداث التي تعقب ذلك: أن يتذكر المرء اسمه، أن يعيد امتلاك روحه وجسده - «أليست هذه المهام/

(٦) السلاموني، «حوار لم ينشر في حياة شادي،» ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

(٧) انظر: مريدي النحاس، «شادي عبد السلام: شعاع من مصر،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٧ - ١٢، وفيولا شفيق، «البحث عن هوية،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ١١٨ - ١٢٠.

الوظائف المهمة المقدسة لهيئة الآثار؟». في النقاش حول الفيلم، يستخدم شادي عبد السلام ونقّاده هذا المشهد الإطاري في مناقشة تفسير الفيلم بأنه قصة رمزية، كقصة سعي مصر إلى تذكّر اسمها الحقيقي، وتخلص هويتها، وتُبعث من جديد[٨].

يبدأ إجماعهم على هذا التفسير الرمزي لاسترداد الهوية بتبيان الأهمية التي يعلقها عبد السلام (ونقّاده) على الأصالة. وهذا لا يظهر فقط على سطح موضوع الفيلم (أو فكرته الأساسية)، وعلى التحديد، تأكيد شادي عبد السلام أن استعادة الثقافة الفرعونية كان عودة إلى ثقافة مصر الأصلية، لكن على عدة مستويات أخرى أيضاً: مزاعمه (ومزاعم غيره) المتعلقة بـ «الدقة التاريخية» المطلقة للفيلم باستخدام أحداث تاريخية (حقيقية) وشخصيات، مثل كمال أو ماسبيرو (رغم حقيقة أن ماسبيرو كان غائباً خلال مسألة عبد الرسول، وأن المهنة الفعلية لأحمد كمال المتخصّص في الآثار المصرية لم تبدأ إلا بعد وقت من بدء أحداث الفيلم)، واهتمام عبد السلام الاستثنائي باستخدام ملابس وممثلين ومواقع (أصلية) فقط[٩]. وكذلك رغبته في الإضاءة الدقيقة واللون المضبوط «بحثاً عن العنصر الدراماتيكي المصري الحقيقي المقتطع من مواضيع سينما مستعارة أو زائفة»[١٠].

---

(٨) تعبّر «المومياء» عن محاولة شادي عبد السلام التشبث بجذوره. «ليس بإحساس أنه يمتلك الآثار، ولكن بإحساس من يمتلك تلك الآلاف من السنوات التي تمتد وراءه ولم تفلت منه، وهي بذلك تساعده على النهوض من سقوطه مهما كانت الصعوبة، أو طول الفترة الزمنية». نقلاً عن: سعد عبد الرحمن، «روعة المرئيات في المومياء،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٢٠٦، ومجدي عبد الرحمن، «المومياء عبر ثلاثة تواريخ،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٢٢٩.

(٩) انظر مثلاً تعليقات شادي عبد السلام على الأزياء، وتصوير فيلم آخر عن الفراعنة عنوانه «أخناتون» والذي عقد العزم على إخراجه وقت وفاته:

«سأدرس، من قبل البدء بالتصوير، توزيع الأدوار وتواتر الأحداث لدى أولئك الذين عاشوا قبل ثلاثة آلاف سنة. عليهم أن يتعلموا كيفية المشي، بشكل طبيعي، حفاة الأقدام على الرمال المحرقة. وقد طلبت إلى أرقى الحرفيين في الموسكي في القاهرة القديمة إعداد نسخ دقيقة للثياب التي كانت تصنع لرجال توت عنخ آمون... المرصعة بالجواهر... والألوان... والأوزان ذاتها... والمواد عينها أو أي شيء قريب منها. أريدك أن تفهمني... الممثلون ليسوا محترفين. التقيت بالشخص الذي سيؤدي دور أخناتون فيما كنت أتمشى في شوارع القاهرة... والتقيت بأكثر من فتاة ستؤدي دور نفرتيتي... معظم الذين يمثلون معي غير محترفين... يمكنني التأثير فيهم... وهم ليسوا مرتبطين بأمور تبعدهم عنا... لهذا السبب عندما يزيّنون أنفسهم بالحلي ويعتمرون شعوراً مستعارة كما القدماء، شعوراً مصنوعة من الصوف، ويرتدون عباءات فرعونية مصنوعة من القطن المصري، أو عباءة الكاهن المصنوعة من جلد الفهود... في تلك اللحظة، ستجري دماء ملوكنا وملكاتنا وأمرائنا وجنودنا وقصاصينا في عروقهم. إنها دماء الذاكرة. فهم لن يؤدوا أدواراً ولكنهم سيرثونها». انظر: Abd al-Salam, «Counting the Years: Shadi Abd al-Salam's Words,» p. 136.

(١٠) انظر: محمد إبراهيم عادل، «المومياء بين التشكيل والتجسيد،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ١٨٩.

وبالتالي، بينما يظهر أنه لا صلة للزعم بأصالة يضيفها «تقدير» تاريخي جمالي لمصر القديمة بالزعم بسينما محلية أصلية، أو أنهما مختلفان في الترتيب، على الأقل، فهما يتضافران في الواقع على إيجاد تدرّج مفاهيمي، حيث يجد الماضي والحاضر، والتذوق الجمالي، والدقة التاريخية، والمنهج العلمي، وتقنية الإنتاج، وحدة متماسكة.

وكما يدّعي شادي عبد السلام ونقاده، يضع الفيلم الأسس لثقافة الجذور المخلصة. إن وجه المفارقة في هذا الزعم أن فئات الريفي والتقليدي تخدم في إضفاء الأصالة على الحضري والعصري، لكن بشرط تذكّر التقليدي من جانب الأفندية الأكثر تطوراً لجذورهم الحقيقية القديمة. وستكون النتيجة ثقافة تسمو إلى تآلفات واستمراريات[11]. يقول عبد السلام: أحداث الفيلم بالنسبة لي تأتي في المقام الثاني. في «المومياء» تعاملت بشكل أساسي مع إشكاليات الثقافة الوطنية. هذا ما يعنيني. بناء على ذلك، تعمّدت بناء فيلمي على عدة مستويات. باستطاعتنا أن نجد في النصّ وصف يقظة شخصية والموقف الدرامي الذي أوجدته هذه اليقظة. ونيس، الذي اؤتمن على الأسرار التي حملتها أجيال من قبيلته، حائر بين ولائه لحضارته التي عاشت آلاف السنين، وثقافة أجداده، وبين مطالب العالم الحديث وعلومه. ويكتشف أن ثمة خطأً ما في فئة أولئك الذين من حوله وأسلوب حياتهم. لكن رغم أني مع التقدم، فليس بمقدوري إدانة قبيلة لصوص المقابر، لأنها تمثل أناساً حافظوا على الثقافة الوطنية. وكل ما يعنيه ذلك، أنهم يحترمون تلك الثقافة، ويدعمون تطورها. أردت أن أوضح من خلال الفيلم، أنه رغم أن ونيس، وخبير الآثار المصرية الشاب أحمد كمال قبل لقائهما، فإنهما شقيقان يمثلان قطبي المجتمع المصري. وسيأتي يوم تتقاسم فيه كل الجماهير المصرية ثقافة واحدة، ألا وهي ثقافة العادات التي هي على وجه الخصوص مصرية، لكنها تطورت. هذا هو المعنى الأعمق لفيلم «المومياء»[12].

بحسب رواية شادي عبد السلام، كما في وجهات نظر نقاده، العلاقة بين الحضارة والثقافة هي علاقة توازن وإتمام البعيد، كقوة استمرار عميقة توحّد أوجه الخلاف

---

(١١) يوجد تاريخ طويل للمؤلفات الوطنية التي ترى الفردية والأحادية في الثقافة المصرية بدءاً بالماضي القديم وانتهاءً بالحاضر. وبالإشارة إلى الفيلم خصوصاً، انظر الدراسة الفنية الغنية التي أعدها عبد السلام مرعي وصلاح مرعي، «البيت والخيمة في ريف إدفو،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٩٠ ـ ١١٨: انظر أيضاً مقالات أمجد عبد الرحمن والنحاس وشفيق، السابقة الذكر.

(١٢) غي هنيبل، «حديث عن «المومياء»،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٢٤٣.

السطحية بين الثقافة والمعرفة المحلية والعادات. وربما تؤدي الثقافة إلى توحيد الجماعات الاجتماعية الأصغر، ذات الأبعاد الجغرافية والزمنية الأقصر، ولكن كما قد يرى هؤلاء النقاد ينبغي تأسيس «دولة» ـ مثل مصر ـ على الحضارة. واستناداً إلى وجهة النظر هذه، بإمكاننا أن نرى لماذا تبدو التحف الآثارية شديدة الأهمية في رؤية شادي عبد السلام: لكونها أشياء مادية فهي تعمل كعلامات تدل بوضوح على الماضي المحجوب للحضارة، ولكونها علامات، فهي تشير ضمناً إلى إمكان وجود حضارة متعاقبة ـ من خطاب التقدير العلمي الجمالي ـ تتجاوز الفروقات الحالية الإقليمية والطبقية والتطويرية التاريخية[١٣].

على أنه بصرف النظر عن مرونة وصف شادي عبد السلام للحضارة المصرية التي يبدو عليها للوهلة الأولى، فما إن يوضع في سياق الخطابات الوطنية المتصلة بالآثار حتى يتجلى جموده، ذلك أنه برغم ادعائه التعاطف مع القبيلة ومع مصر العليا عموماً، فإن وجهة نظره حيال الوحدة الحضارية تلخص بعضاً من النواحي الأكثر نخبوية لوطنية الأفندية .. ونظراً إلى أن الحديث والحضري هو من يحتكر تفسير وتمثيل العصور القديمة، تبدأ فكرة انصهار الثقافة المحلية في الحداثة الأكثر شمولية، وتنتهي في القاهرة ـ مثل الهيئة العامة للآثار التي تقوّيها: تبدأ فكرة انصهار الثقافة المحلية في الحداثة الأكثر شمولية، وتنتهي في القاهرة، مثل الهيئة العامة للآثار التي تقوّيها: في نقل الإبداعات الفرعونية إلى مكانها الصحيح في متحف العاصمة. لذلك، فإن دعوة الفيلم إلى إذابة «الثقافة» المحلية و«التقاليد» الخاصة بالقبيلة في «الحضارة» المتسامية للدولة القومية، تبدو وكأنها تكرر الشروط الأساسية للوطنية النخبوية: إخضاع الجنوب لحاجات الشمال، وإعادة تكوين الريف بحسب مخيّلة الحضر.

إن زمانية هذا النموذج بحاجة إلى مزيد من التفصيل: يضع الفيلم ما يقترحه من أفكار متعلقة بالإنجاز والتطور ضمن زمن يربط الماضي البعيد بزمن الحداثة (المستقبل) بطريقة مباشرة. الثقافة في هذا الفيلم مرتبطة بالماضي الأقرب وبالتنمية المتخلّفة وبحاضر غير مكتمل هيمنت عليه تقاليد المحاكاة المتكررة (التقليد)، أو بعبارة مباشرة: «إنها تاريخا مصريْن، ما إن ينتهي الأول حتى يبدأ الثاني».

---

(١٣) إذا كانت رؤية شادي عبد السلام للحضارة والثقافة فريدة بالنسبة إلى أبناء جيله، فهي مبنية مع ذلك على مجموعة ثابتة من الخطابات السابقة التي سعت إلى استنباط صلة بالعالم القديم، أو العالم قبل الإسلام ضمن ثقافات المصريين المعاصرين. انظر مثلاً: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦ [١٩٣٨])، ص ٢٧٠.

وكما سبق لي القول، تقتضي هذه الزمنية أصلاً تربوياً إحدى نتائجه الجمالية نزوع النصوص الوطنية إلى تطور جمالي منفصل في أهدافه التمثيلية. فمن جهة، هذه النصوص ملتزمة بتأكيد ادعاء تمثيل العلاقات الاجتماعية كما هي، حسب الواقعية اللوكاشية، «النموذجية»[14] «السلوك والعادات»، كما هي سائدة في المجتمع[15]. وهي ملتزمة بالمثل من جهة أخرى بأصل تربوي يمثل النموذجي أو المرغوب إزاء «ما هو» من أجل التعبير عما «ينبغي». وكما أشار هومي بهابها، فإن الاختلاف في البلاغة بين «ما هو» و«ما ينبغي» اختلاف «زمني» بين حالة حاضرة (افتقار) وحالة مستقبليه (تحقق)[16].

إضافة إلى ذلك، فإن هذه العدائية بين «ما هو موجود» و«ما يجب» تثبت أنها غير قابلة للحلّ ضمن أطر الواقعية؛ لأنها تخلق صورة منقسمة للأمة. وسنعود إلى هذا التناقض بعد أن نتناول، باختصار، السياق الأوسع للمؤسسات الجمالية العلمية التي من خلالها تُنظم تجارة واستهلاك الأشياء المادية الفرعونية ـ وخاصة المومياءات ـ في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ثالثاً: المومياء والدولة القومية

قد يبدو غريباً استخدام المومياءات ـ كأشياء مادية وأشكال استطرادية على السواء ـ لاستكشاف مكافحة الاستعمار بين مصر وأوروبا، أو لمعاينة العمليات التي من خلالها فرضت الدولة القومية المصرية ذاتها على المصريين. لكن، كما أن التغييرات التي تطرأ على قيم توفر مؤشراً ما على تحولات أعمّ البضائع الأخرى (مثل القطن أو العمالة) في علاقات السوق، فكذلك تمثل الأشياء المصرية القديمة ـ التي لها اقتصاد متطور منذ وقت طويل ـ ميداناً شديداً بين التجار الأوروبيين والمحليين، وصراعاً متزامناً بين الدولة القومية المصرية الناشئة وتلك الجماعات ضمن مصر التي عارضت جهود الدولة لإخضاع الأرض والسكان والآثار لسلطة مركزية واحدة. ربما يرجع جزء من هذه

---

(١٤) الفئة والمعيار المركزي للأدب الواقعي هو النوع: «توليفة معيّنة تربط بشكل عضوي العام والخاص على صعيد الشخصيات، والأوضاع على حدّ سواء». انظر: George Lukács, *Studies in European Realism* (New York: The Universal Library, 1964), p. 6.

(١٥) «المراد بوظيفة تصوير العادات والتقاليد ومساعدة الطبقات الاجتماعية المختلفة على أن تفهم بعضها». نقلاً عن سوزان كيركباتريك، في: Doris Sommer, *Foundational Fictions: Traditional Romances of Latin America* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), p. 14.

(١٦) انظر تمييز هومي بهابها بين الموضوعات الأدائية والتربوية: «DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation,» in: Homi Bhabha, ed., *Nation and Narration* (New York: Routledge, 1990), p. 302.

الخاصيّة إلى حقيقة أنه بينما افتتان الأوروبيين بالمومياءات دائم ومألوف إلى حدّ ما، فإن المومياء تعدّ هامشية في ثقافات النخبة المصرية والثقافة الشعبية. لكن طرأت طفرة وجيزة سبقت وتلت اكتشاف ضريح توت عنخ آمون في سنة ١٩٢١، وهي الفترة التي ظهرت فيها المومياءات، إلى جانب الشخصيات والموضوعات الفرعونية والمومياءات في المنشورات المطبوعة المتوسطة الثقافة[١٧]. لكنها لم تشكّل في الأغلب اهتماماً أدبياً (أو سينمائياً)، وهو ما يفسر جزئياً الأصالة المذهلة لفيلم شادي عبد السلام. لكن حين ننظر إلى قوانين الآثار القديمة في مصر تظهر قصة معينة عن المومياءات، وهي قصة توحي بأن سيطرة الدولة على تبادل التحف تقتضي ضمناً علاقات معينة ليس بين الناس والأشياء فحسب، بل بين الناس والدولة كذلك. ولقرون كانت المومياءات تستخرج وتباع في مصر بالطن، وكلها تقريباً كانت تصدّر إلى الأسواق الأوروبية. إلا أن تجارة المومياءات راجت بشكل كبير جداً في القرن التاسع عشر: تحولت المومياء من كونها سلعة عامة إلى تحفة فريدة، وتغيّر الاقتصاد المتعلق بها من التداول الواسع النطاق والاستهلاك غير المنظّم إلى اقتصاد مقيّد بشكل متزايد، وإلى عروض مقدسة داخل مؤسسات متخصّصة محكومة بخطابات جمالية وتقدير تاريخي. باختصار، انتقلت المومياءات من هوامش السوق المحلي إلى الموقع المركزي للمتحف المصري. وخلال هذه العملية كانت الدولة منخرطة على عدة مستويات.

في بدايات القرن التاسع عشر، سنّت قوانين جديدة لتنظيم تجارة الآثار، الأمر الذي منح وكلاء الدول الأوروبية احتكاراً شبه مطلق لامتيازات التنقيب والاستخراج[١٨]. وبالرغم من أن الموظفين المحليين لم يراعوا المساواة في منح هذه الامتيازات ابتداءً من عام ١٨١٠، إلا أن الوكلاء الأوروبيين هم الذين سيطروا على عمليات التنقيب القانوني في المراكز الأثرية الرئيسية، وشمل ذلك، وهو الأهم، استخراج المومياءات بغرض التصدير[١٩]. لكن ذلك لم يحصل من دون مقاومة: القرية القريبة من القرنة قرب الأقصر،

---

(١٧) انظر مثلاً: «المومياء،» مجلة رمسيس، السنة ١٠، العدد ٤ (١٩٢١)، ص ٣١٤ ـ ٣٢٠؛ «يقظة فرعون،» مجلة رمسيس، السنة ١٢، العددان ٩ ـ ١٠ (١٩٢٣)، و«اليد المحنأة،» مجلة رمسيس (١٩٢٤)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١٨) Brian Fagan, *The Rape of the Nile: Tomb Robbers, Tourists, and Archaeologists in Egypt* (New York: Scribners, 1975), and Peter France, *The Rape of Egypt: How the Europeans Stripped Egypt of its Heritage* (London: Barrie and Jenkins, 1991), pp. 27-57.

(١٩) للاطلاع على مثالين على روايتين تبرزان موضوع التجارة، انظر: G[iovanni] Belzoni, *Narrative of the Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples Tombs and Excavations in Egypt and Nubia* (London: John Murray, 1820) and Wolfradine von Minutoli, *Recollections of Egypt* (Philadelphia: Carey, Lea and Carey, 1827).

حملت السلاح من حين إلى آخر، رداً على هذه الامتيازات التي رأوا فيها، إن صواباً أو خطأ، خرقاً للاحتكار المحلي الذي أوجدوه منذ أواسط القرن الثامن عشر[٢٠]. ومع ذلك، هيمن علماء الآثار الأوروبيون وجامعو التحف والمغامرون على عمليات التنقيب والأسواق التجارية إلى حدّ أن المنقبين المحليين اضطروا إلى العمل في الخفاء.

ومن المهم الإشارة أيضاً إلى أن تلك القوانين كانت الأرضية لقوانين تجارة الآثار بين مصر، وأوروبا بعد ذلك، إذ ظلت التجارة مسموحاً بها ما دامت للصالح العام أو (الوطني)، وغدا الربح الشخصي محظوراً[٢١].

معظم التواريخ الخاصة بالقوانين والمؤسسات التي تسيطر على الآثار في مصر تعتبر المرسوم الذي أصدره نائب الملك عام ١٨٣٥ نقطة الأصل[٢٢]، ذلك أن المرسوم جمع بين اتجاهين؛ فمن جهة حظر ومنع تصدير جميع الآثار من مصر، ومن جهة أخرى كان بنّاءً لإيجاده «محلاً خاصاً» في مدرسة رفاعة الطهطاوي للترجمة، الواقعة في الأزبكية، لتجميع وعرض القطع الأثرية للمصريين، لكن «الزوار الأوروبيين خصّصوا هذين المبدأين ـ الحظر والبناء ـ اللذين اجتمعا بشكل أوضح في المادة الثالثة التي نصّت على أن الدولة تتخذ ما تراه مناسباً «ليس فقط لمنع تدمير النصب القديمة في مصر العليا، بل لاتخاذ إجراءات لضمان المحافظة عليها في كل مكان»[٢٣]. ورافق القانون

---

(٢٠) القرنة (وكذلك الغرتة... إلخ) قرية استثنائية في روايات الرحالة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: فقربها مواقع مهمة مثل «تمثالي ممنون»، ومعبد الممنوميوم أو الرامسيوم، ودير البحري، ومدينة أبو، ووادي الملوك على أنه تعين على الرحالة وعلماء الآثار طلب المساعدة والعمالة من السكان المحليين، إضافة إلى الآثار التي استخرجوها سرّاً. واللافت للنظر أن الرفض المنظم والمسلح من جانب أهل القرية لتسليم الأرض إلى الدولة المركزية والمستكشفين الأجانب ميّزها من باقي المناطق التي عُثر فيها على آثار. ويمكن تتبع التاريخ المبكر للمواجهات المسلحة بين الزوار الأوروبيين والقرويين المحليين في روايات الرحالة. انظر: Richard Pococke, *A Description of the East and Some Other Countries* (London: W. Bowyer, 1743), pp. 78-98; Frederick Lewis Norden, *Travels in Egypt and Nubia* (London: Lockyer Davis and Charles Reymers, 1758), vol. 2, pp. 71 -74 and 194 -195; Charles Nicolas Sonnini, *Travels in Upper and Lower Egypt: Undertaken by Order of the Old Government of France* (London: John Stockdale, 1799), vol. 3, pp. 239-250; Vivant Denon, *Travels in Upper and Lower Egypt during the Campaigns of General Bonaparte* (London: J. Cundee, 1803), vol. 1, p. 216, and Belzoni, Ibid.

(٢١) France, *The Rape of Egypt: How the Europeans Stripped Egypt of its Heritage*, pp. 58-80.

(٢٢) للاطلاع على تراجم فرنسية كاملة للمرسوم الصادر في ١٥ آب/ أغسطس ١٨٣٥، انظر: Antoine Khater, *Le Régime juridique de fouilles et des antiquités en Egypte* (Cairo: Imprimerie de l'institut français d'Archéologie Orientale, 1960), pp. 37-40.

ويمكن العثور على ترجمة عربية رسمية للنص العثماني في دار الوثائق، صندوق الأبحاث ١٢٧، المجلد ٩، ديوان خديوي، وريدا، دفتر ٨١٦، الرقم ١٤٨، الصفحة ١٧٥، التاريخ ٦ ربيع الثاني ١٢٥١هـ.

(٢٣) Khater, Ibid., p. 38. (ترجمتي الشخصية).

عدد من الأوامر والتعليمات الموجهة إلى المدراء المحليين في الصعيد، وهي تعليمات وأوامر أوضحت جزئياً المبادئ التوجيهية للقانون، إذ يجب عليهم تسليم كل ما وجدوه من آثار إلى مدرسة الطهطاوي، وألا يسمحوا بتشويه أي نصب تاريخي، ويعلّقوا كل مشاريع التنقيب الجارية، بالاستعانة بعناصر مسلّحة إذا لزم الأمر، وأنه يجب عليهم من تاريخ صدور القانون أن يمنعوا بحزم تصدير أية قطع أثرية غير مصرح بها إلى خارج مصر. كما أن التعليمات الأخرى فصّلت الهرمية التنظيمية لمتحف الدولة، والبروتوكول المتعلق بتعامل المدراء المحليين مع المسؤولين والمفتشين والعاملين في المتحف في زياراتهم السنوية. وأُرفق هذا القانون بقانون آخر على الأقل، لا يستهدف التجارة مع أوروبا، ولكن يستهدف ممارسات الفلاحين المصريين الذين «دمّروا النصب» من أجل إقامة أماكن سكن لهم[٢٤].

وكما لاحظ أنطوان خاطر، فإن نصوص مرسوم ق ١٨٣٥ لم يتم تنفيذها بشكل فعال، لذلك استمر التنقيب عن الآثار وتصديرها بسرعة: أولاً، استثنيت الآثار «المكتشفة» قبل عام ١٨٣٥ من دون أثر رجعي. وثانياً، بقيت عدة مسائل ضمن القانون نفسه، أسئلة متصلة بتعريف الآثار أو بتطبيق بنود المحافظة والحظر. ومن المثير للاهتمام أن المومياءات اعتبرت حالة اختبار مهمة للتعريف القانوني للآثار. ففي ردّ على استعلام تقدم به حاكم القصير (على البحر الأحمر) في سنة ١٨٣٥ حول الصفة القانونية لمومياء وتابوت حجري حمّلا على ظهر باخرة إنكليزية متجهة إلى الهند، أجاب مجلس الباشا: «بما أن القانون سكت عن موضوع مومياءات الكفار... لا يعارض المجلس تصديرها طالما أنه ليس هناك حظر رسمي لذلك»[٢٥]. أشار خاطر إلى أن غياب تعريف دقيق أتاح تعريف «المنتجات البشرية»، وليس الأجساد البشرية (وإن كانت محنطة)، بأنها تحف أثرية. لذلك تواصل تصدير المومياءات حتى من دون أية مقاومة رسمية إلى أن أعادت الدولة تصنيفها عام ١٨٥١ واعتبرتها آثاراً. هناك نقطة أخرى حول صياغة حكم المجلس، وهي إشارته الضمنية إلى جواز تصدير المومياءات على أساس صفتها الدينية كأجساد كفار. ولعل هذا هو الحدث الوحيد في إدارة الدولة للآثار الفرعونية الخارج عن السياق العلماني الواضح.

---

(٢٤) انظر صندوق أبحاث ١٢٧، المجلد ٩. مراسلة من الباب العالي إلى مختار بيه، ناظر الديوان الملكي. التاريخ ٢١ ربيع الثاني ١٢٥١هـ.

(٢٥) Khater, Ibid., p. 45.

انظر أيضاً: دار الوثائق، صندوق أبحاث ١٢٧، المجلد ٩: الوثيقة «التصريحات لنقل جثث الكفار».

وكما لو أن المشاكل التفسيرية والقانونية لم تضعف تنفيذ القانون بما فيه الكفاية، حوّلت الإعفاءات الرسمية من جانب الباشا والحكام ـ منح فرمانات خاصة، والميل لمنح الآثار كهدايا لتملق الدول الأوروبية ـ الحظر بسرعة إلى مجرد أمر شكلي. وفي الوقت الذي ربما يكون فيه تأسيس المتحف قد عزّز مركزية أمر المحافظة على الآثار وفقاً للقانون، فقد سهّلت أيضاً عادة بذل الخير الملكية القديمة، إذ تم استنزاف محتويات المتحف عبر السنين عن طريق المنح. وأغلق متحف الأزبكية عام ١٨٥٥ حين وهب الخديوي عباس ما تبقّى من محتوياته الأثرية إلى الأرشيدوق ماكسيميليان[٢٦].

من دون إدارة دائمة، تضاءل مفعول المبادئ التي أرساها مرسوم عام ١٨٣٥. وكما جادل خاطر وغيره، تغيّر الوضع بدءاً بعام ١٨٥٧ حين عيّن سعيد باشا أوغوست ـ ماريت مأموراً، بأمر من فرديناند دي ليسبس، للآثار في مصر. وبعد أن حصل أوغوست على الأموال اللازمة لإعادة إنهاض هيئة الآثار، وسلطة نائب الملك، متنقلاً على قارب بخاري للقيام بزيارات تفتيشية في مصر العليا، بدأ بإدخال تغييرات. وفي عام ١٨٥٨ أسس الخديوي متحف بولاق تحت إشراف وإدارة ماريت. وبحلول عام ١٨٦٢ صدرت أوامر واضحة إلى الحكام المحليين بالخضوع لسلطة ماريت خلال قيامه بالتفتيش. لكن سلطات ماريت الواسعة بدت أكثر وضوحاً خلال حادثة وقعت في المعرض الدولي في باريس عام ١٨٧٦ حينما حقق جناح مصر الذي صممه ماريت نجاحاً منقطع النظير. عقب المعرض، كتبت إمبراطورة فرنسا رسالة إلى إسماعيل باشا تطلب فيها منه المجوهرات التي عرضت في الجناح. وافق إسماعيل شرط موافقة ماريت، وقيل إنه كتب «يوجد شخص ما في بولاق أوسع نفوذاً مني [في هذا الشأن،] وإليه ينبغي أن توجهي كتابك»[٢٧]. وحين رفض ماريت طلب الإمبراطورة، أعيدت المجوهرات إلى بولاق. من هذه النقطة وصاعداً، تقوّت مبادئ المحافظة واتسعت بزيادة التشريعات ـ على مستوى القانون المصري، وعلى مستوى القانون العثماني ـ الأمر الذي ساعد على زيادة التغييرات المبتكرة في هيئة الآثار[٢٨].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢٨) Donald M. Reid: «Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, no. 2 (1985), pp. 233-246, and «Nationalizing the Pharaonic Past: Egyptology, Imperialism, and Egyptian Nationalism, 1922-1952,» in: James Jankowski and Israel Gershoni, eds., *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 127-149.

ورغم أن أعلى مسؤول في هيئة الآثار التي تأسست كان فرنسياً (استمر الحال على ذلك حتى النصف الأول من القرن العشرين أيضاً)، كانت غالبية الموظفين في الهيئة من المصريين: كانوا حراساً، ومشرفين على أعمال التنقيب، ومرشدين، وحمّالين. وفي حين شارك مئات المصريين في المحافظة على الآثار وتطبيق القوانين المتصلة بذلك، عملوا، عموماً، تحت إشراف إدارة أوروبية، أي أنه بينما اشتغل المصريون في استخراج آثار المصريين القدماء وحراستها وعرضها، اقتصر تفسير تلك الآثار على الأوروبيين بالكامل تقريباً. وبعد إغلاق مدرسة الطهطاوي للترجمة، سعت الدولة إلى رفع رواتب المصريين في مجال علم الآثار عن طريق فتح أول مدرسة مصرية في علم الآثار المصرية عام ١٨٦٩. إلا أن المدرسة ترأسها العالم الألماني هاينريخ بروغش، لكن سرعان ما أغلقت حين مارس علماء الآثار الفرنسيون، وعلى رأسهم ماريت، ضغوطاً لغضبهم من نشوب الحرب الفرنسية ـ البروسية، وغضبهم من اختراق المثقفين المصريين حقل تخصّصهم، وألحّوا على طرد العلماء الألمان من مصر، ونجحوا في إغلاق المدرسة إلى الأبد. ورغم أن وجود المدرسة لم يستمر سوى لفترة قصيرة، فقد تمكّنت من تخريج عدد من العلماء المصريين، مثل أحمد كمال الذي كان ضحية تمييز منهجية في المؤسسات الرئيسية لعلم الآثار، حتى تلك التي كانت الحكومة المصرية تدعمها مالياً.

إلا أن كمالاً وزملاءه حصلوا على وظائف من قبل غوستاف ماسبيرو، خليفة ماريت الذي سمح لكمال بتدريس علم الآثار المصرية في المتحف لعدد من الطلبة المصريين. استمرت هذه التجربة وتجربة أخرى تمت عام ١٩١٠ لفترة قصيرة دون نتائج تذكر. واستمر الأمر حتى عام ١٩٢٥ حين تم تشكيل برنامج علم آثار مصري متواصل في الجامعة المصرية الجديدة، وباتت دراسة مصر القديمة متاحة للمصريين في بلادهم.

ومهما كانت درجة انخراط الدولة المصرية في إدارة الاتجار بالآثار والمومياءات وعرضها، فذلك لا يعني وجود إجماع على القضية بين مثقفي أواخر القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة، ربما كان العكس هو الصحيح: وعلى العموم وُصفت شخصيات مصر القديمة بشكل سلبي في المؤلفات الأدبية القديمة التي ساوت بين الفرعون والطاغية والغرور وتدنيس المقدسات.

في بداية القرن العشرين، بدأ نقاش حول جدوى وفائدة الآثار: اقترح بعض المثقفين بيع كل الآثار الفرعونية، بما في ذلك الأهرامات، للمتاحف الأوروبية، لأن مصر ليست بحاجة إليها، ولأنه لا أحد غير الأوروبيين لديه من الجنون ما يكفي لسداد

أثمانها. وبذلك تتمكّن مصر من سداد ديونها الخارجية، واسترضاء حكامها الأجانب، وطردهم فوراً وفي آن واحد. ظهرت هذه النقاشات في جدال صاخب في كتاب محمد المويلحي المسلسل حديث عيسى بن هشام المنشور عام ١٩٠٠. في هذه الفقرة تناقش إحدى الشخصيات قيمة الآثار الفرعونية:

«السبب الذي جعل الأوروبيين فخورين جداً بالاعتناء بالآثار في متاحفهم هو أنهم اعتبروا هذه الآثار رمزاً لانتصاراتهم وفتوحاتهم... ولكن أي مجد أو شرف في هذه الجثث المتحللة الجاهلة، والطغاة الذين عُدّوا من ملوك الماضي القدامى؟.. هذه التذكارات لم تأت إلينا عن طريق الفتح أو النصر، ولكن بمجرد حفر القبور... ونكاد كل سنة اكتشاف ذخيرة جديدة من هذه التذكارات في أماكن مختلفة من مصر... ولن يتضرر المصريون من التخلص من بعضها... وقد تمّ استخدام المال في ما يعود بالنفع في المشاريع العامة، وسيبقى من التذكارات ما فيه الكفاية في المتحف المصري لإرضاء مطالب التنافس الوطني والتفاخر»[٢٩].

انتهى القرن التاسع عشر بازدواجية حقيقية حول وضعية الآثار في الثقافة المصرية، واحتضن المثقفون العلمانيون بحماس رموزاً من مصر القديمة بحلول عشرينيات القرن الماضي، خاصة بعد اكتشاف قبر توت عنخ أمون. وشكّل العقدان الثاني والثالث من القرن العشرين ذروة الحركات السياسية والأدبية التي استلهمت من هذا التاريخ البعيد: في مسرح توفيق الحكيم، وأحمد شوقي، وغيرهما، وفي أشعار أحمد شوقي وغيره، وفي روايات الحكيم، ونجيب محفوظ، وغيرهما، وفي منحوتات محمود مختار وغيره، وأخيراً في مقالات ومذكرات وخطابات لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وسعد زغلول، وسلامة موسى، وأحمد حسين. وخلال هذه الفترة، تحديداً، انبعثت ثقافة الارتباط بالفرعونية، وهي ثقافة تجد فيها دولة مصر العصرية أصولها في رموز مصر القديمة[٣٠]. وفي الكفاح ضد الاحتلال الاستعماري، أوجدت الثقافة الفرعونية مجالات جديدة للمصريين لجعل مطلبهم بالسيادة مطلباً شرعياً. وعملت المشغولات الحرفية الفرعونية، مثل المومياءات، على تجسيد مشكلة التخلّص من الاحتلال الاستعماري، تعبئة نظام رمزي كان محدداً وحقيقياً بقدر ما كان مُلهماً.

---

(٢٩) محمد إبراهيم المويلحي، حديث عيسى بن هشام (القاهرة: دار الشعب، ١٩٠٠)، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٣٠) Israel Gershoni and James Jankowski, «The Egyptianist Image of Egypt: III Pharaonicism,» in: Israel Gershoni and James Jankowski, eds., *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900 – 1930*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1986).

ولأن الخطابات حول الآثار والمشغولات الحرفية الأثرية انطلقت بمبادرة من الدولة المصرية، وبتعهد منها، وتحت حراستها، صار من الضروري التعرّض بصراحة إلى السؤال المتعلق بالدولة. إلا أن هذا لن يكون سهلاً لعدة أسباب، أجدرها بالذكر هو حقيقة أنني لم أجد طوال بحثي في فترات تاريخية طويلة ما يمكن تشبيهه بـ «دولة مصرية واحدة». وبدلاً من ذلك، كانت هناك فترات انبعثت خلالها على الأقل ثلاث صيغ أو أشكال مختلفة لسلطة الدولة، وازدهرت وتغيّرت: حكم ذاتي نسبياً داخل الإمبراطورية العثمانية، حكم بريطاني ـ خديوي مشترك، وحكم بريطاني ـ خديوي برلماني مشترك. وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة يتضمن نوعاً معيناً من البلاغة حول المشروعية والمفهوم المناظر للدولة. وكما توضح هذه الأمثلة جميعاً، فإن هذه التجسيدات للدولة ليست موحدة كلياً، كما أنها ليست قائمة بذاتها. ففي كل لحظة كانت الدولة المصرية مُكرهة على التوسط بين قوى متخاصمة، داخلية أو خارجية في طبيعتها.

ونظراً إلى أن الدولة حتى الآن هي تمثيل لنظام أكثر تعقيداً من العلاقات الاجتماعية، والخصومات والسياسية، فإن استحضاري إياها كمفهوم يحتاج إلى شروط محددة جادّة. فمن ناحية، أشار النقاد المعاصرون إلى أن الدولة موجودة كمفهوم شكلي وحسب، ووجدت كنظام إداري يتم من خلاله تأسيس وتمديد حكم مشروع ـ السلطة والسيادة من ناحية أخرى[٣١].

المفارقة أن هؤلاء المنظّرين يقرّرون بأن التعريف أقل تمثيلاً للدولة مما نفترض كونها مفهوماً تجريدياً، وبأنه أكثر تمثيلاً لها، طالما أن هالة الدولة تتجاوز مجرد مجموع وظائفها الإدارية الكثيرة[٣٢]. لذلك، ولغرض التحليل، يمكن القول إن الدولة موجودة وغير موجودة[٣٣]. يُستنتج من ذلك أن دراسة الدولة يعيقها كل من طبيعة موضوع الدراسة، والطرق التي تركز جلّ الدراسة فيها على ذلك الكيان[٣٤]، أي أن الطابع المشتت للدولة والعادات المتبعة في دراستها تعتّم الدراسة عوضاً عن تجليتها.

(٣١) Philip Abrams, «Notes on the Difficulty of Studying the State,» *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, no. 1 (1988), pp. 58 -89; Ralph Miliband, «Marx and the State,» in: Ralph Miliband, *Class, Power and State Power* (London: Verso, 1983), pp. 3-25, and Michael Taussig, «Maleficium: State Fetishism,» in: Emily Apter and William Pietz, eds., *Fetishism as Cultural Discourse* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), pp. 217-247.

(٣٢) Miliband, Ibid., p. 6.

(٣٣) Abrams, Ibid., pp. 69-70, and Taussig, Ibid., pp. 220-223.

(٣٤) Abrams, Ibid., pp. 61-65.

يقول فوكو إن المشكلة المفاهيمية التي تطرحها الدولة كامنة في التقدير الزائد لقدراتها القمعية، وكذلك في التقييم الزائد لوظائفها الإدارية[٣٥]. وفي أي من الحالتين، فإن «الدولة»، في أحسن الحالات، لا تعدو كونها صورة بلاغية لخطاب في العلاقات السياسية والاجتماعية، ولعملية تكوين الذات المستمرة. لكن في الوقت الذي بنى فوكو مقولته على تاريخ أوروبي تحديداً ـ إحلال الأفكار المتصلة بالاقتصاد السياسي العائدة إلى القرن الثامن عشر محل مفاهيم السلطة السياسية الشرعية العائدة إلى القرون الوسطى ـ فإن نظرية الحكم التي يتوصل إليها هي الالتفاف حول الإشكالات التحليلية المتأصلة في دراسة الدولة. وبحسب وصف وتحليل فوكو، بدلاً من النظر إلى الدولة كامتداد للسيادة على الأرض وسكانها، تشتغل «الحكومة» بأشياء ـ من مثل المصادر، والثروة، والصحة، والجمارك، والعلاقات الاجتماعية ـ عن طريق إخضاع إدارات هذه المرافق إلى أشكال معرفية وتقنيات أمنية تزداد تخصصاً[٣٦].

باستخدام هذه الأفكار، أودّ العودة إلى هيئة الآثار المصرية، التي استمر تواجدها المؤسسي منذ عام ١٨٥٠، وقد يصبح وجودها المؤسسي أكثر بروزاً حينما توضع إلى جانب الانقطاعات الحقيقية في تاريخ الدولة المصرية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وسيراً على هدى ميشال فوكو، تتجلى نواح معينة للهيئة العامة للآثار: التخصص الزائد في المعرفة الأثرية، وزيادة تعقيد مؤسسات المحافظة على الآثار وعرضها، ومجموعة متنامية باستمرار من بحوث قانونية تحكم استخدامات الآثار بالطرق الرسمية، والتوسع في فرض وتنفيذ قوانين الآثار بطرق مادية. والأهم من ذلك، أن إدارة شؤون الآثار تجاوزت إدارة الموجودات: فهي تشجع على ترتيبات معينة، ولا سيّما النمط الجمالي العلمي المحايد في الارتباط بالآثار الفرعونية، أو نمط تلازم وطني محايد مع الأشياء بصفتها علامات في تاريخ المرء.

لا يمكن فصل رعاية العلاقات الاجتماعية المعيارية بين المصريين المعاصرين وموجودات مصر القديمة عن المشروع الوطني الرامي إلى تكوين رعايا ـ مواطنين جماليين وأخلاقيين[٣٧]. وقد تجلت فكرة موقع الرعية التي هي محل رعاية بالنسبة

---

(٣٥) Michel Foucault, «Governmentality,» in: Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 87-104.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣٧) يقدم دايفيد لويد وبول توماس وصفاً أشمل لهذه العملية التي تصوغ الدولة بموجبها نظاماً ثقافياً: «تسير «الثقافة» من بعض النواحي إلى الأشياء التي تكوّن «ثقافة» من حيث تآلف الموروثات والممارسات الجمالية =

إلى القطع الأثرية في المستوى المؤسسي عبر تشكيل مؤسسات مختلفة مكرّسة لعلم الآثار المصرية: بعضها كان حكومياً (هيئة الآثار، المتحف المصري، ومدرسة علم الآثار المصرية التي عاشت فترة قصيرة)، وبعضها كان خاصاً (برنامج دراسة علم الآثار المصرية في الجامعة المصرية)، وجميعها ساعدت على إدارة ورعاية ثقافة التحف والآثار الفرعونية. إلا أن حقل علم الآثار الفرعونية تشتّت بسبب ظهور منظمات أخرى ـ على المستوى النخبوي ـ عن طريق إنشاء الجمعية الجغرافية الخديوية أو معهد مصر، وعلى المستوى الشعبي عن طريق إنشاء مؤسسات رسمية وغير رسمية قامت بتدريب ودعم وتطوير أفراد حرس المتاحف، والمشرفين على الآثار، وعمال الحفر المهرة، ثم علماء الآثار لاحقاً. إضافة إلى ذلك، وعلى نحو لا تنقصه الواقعية، وضعت الفكرة الإيجابية للعلاقة بالتحف الأثرية القديمة قيد الممارسة في المؤسسات التي أنشئت للاهتمام بالسياحة المحلية[٣٨]. ومن خلال المجموع الكلي لهذه المؤسسات والممارسات، يمكن للمرء فهم التركيبات التمثيلية الناشئة ـ في الأدب وفي السياسة ـ والتي شجعت، من العلاقة بالتحف الأثرية هذه، على ربط مجرد نسبياً بالتاريخ القديم أو الثقافة الوطنية.

هذه الرعاية والعناية بهذه العلاقة الترابطية مع المقتنيات والتحف الأثرية لم تفكّكها عمليات الحظر. وكما أن مقالات القانون والأدب سوّت علاقات معينة، فكذلك نزعت الشرعية عن أشكال علاقات أخرى كان المصريون سيقيمونها (وقد أقاموها فعلاً) مع المواد الأثرية. ففيما يخصّ قوانين الحفر والتنقيب عن الآثار، ونقلها، وبيعها، وتصديرها، أخضعت ممارسات المصريين لإشراف حكومي متزايد بموجب خطاب زاجر عرّف ما هو جائز وتحت أي ظرف. فإذا انتهكت شروط الترخيص، تتخذ إجراءات عقابية. لذلك صار التنقيب عن الآثار ونقل التحف الأثرية من دون ترخيص مخالفة جنائية[٣٩]. وكذلك صار تصدير القطع الأثرية من دون الحصول على الرخص

= لحضارة متقدمة عوضاً عن أي «نمط حياة»، لكنها تحدد أساساً تنظيم الرعايا البشر بالنسبة إلى تلك الأشياء وإلى الطبيعة، وبالتالي توسّع مدى الاستعارة المجازية المفاهيمية السابقة. «الذوق» والإسهاب الفلسفي «للجمال» يعتبر الثقافة عملية حضارة، والتكوين التدريجي لذات بشرية جمالية تتميز بتأمل غير مكترث وأحكام صحيح عالمياً».
انظر: David Lloyd and Paul Thomas, *Culture and the State* (New York: Routledge, 1998), p. 2.

(٣٨) انظر مثلاً: إبراهيم مصطفى، القول المفيد في الأثر السعيد (بولاق: المكتبة الكبرى الأميرية، ١٨٩٣)، وأحمد نجيب، الأثر الجليل لقدماء وادي النيل (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٥).

(٣٩) انظر: Khater, *Le Régime juridique de fouilles et des antiquités en Egypte*, decrees of 1835 and 1869.

يبدو أن مراسيم السنين ١٨٦٩ و١٨٨٣و١٨٩١، والقانون الداخلي لسكك الحديد لسنة ١٩٠١ في المصدر المذكور آنفاً.

الحكومية اللازمة بمثابة سرقة للممتلكات العامة[40]. وكان الأوروبيون أكثر الناس تأثراً بهذه القيود، مثل القيود المفروضة على البيع والتصدير والنقوش الأثرية[41].

وعلى أية حال، يتوفر دليل واضح على أن الحظر على الحفر والتنقيب غير المرخص به كان موجهاً مباشرة نحو ممارستين ارتبطتا مبدئياً بغير الأوروبيين: الأولى الحفر والتنقيب المنهجي الذي كان يمارسه المصريون، مثل سكان القرنة الذين عملوا طويلاً في جمع السلع الأثرية للسوق الأوروبية، والثانية كان يمارسها الباحثون عن الكنوز من المغاربة الساعين وراء الذهب والجواهر أثناء عبورهم للأرض المصرية. هذا النوع من الممارسات كان واسع الانتشار حتى إن هيئة الآثار طلبت من عالم الآثار أحمد كمال ترجمة مجموعة المخطوطات المغربية التي كان يستخدمها الحجاج المغاربة كدليل للحفر في محيط النصب الفرعونية.

وفي نهاية المقدمة التي أعدها للمجموعة كتب أحمد: «اسمحوا لي ببيان الأسباب التي دعت هيئة الآثار إلى إصدار هذا المطبوع. يمكننا القول دون مبالغة أن هذه الممارسات (البحث عن الكنوز) أدت إلى تخريب النُصب أكثر مما خربته الحروب أو القرون. وحتى في هذا اليوم، لا يكاد يمر موسم أو شهر دون أن يقوم بعض المغاربة، أو بعض ممارسي السحر والشعوذة، بأداء طقوس سحرية أو حرق بخور أمام جدار أو ضريح منعزل، ثم تكسيره بفأس أو تدميره بمتفجرات من أجل الحصول على الكنز الذي يعتقدون أنه مخفي بداخله، ورغم أنهم لا يجدون شيئاً، إلا أنهم يواظبون ويثابرون على ذلك، ومع عدم توفر الأموال الكافية لديهم للقيام بمثل هذه العمليات على حسابهم الخاص، فإنهم دائماً يجدون أناساً سذّجاً يتعهدون بالصرف على عمليات كهذه»[42].

ومع أنه لم تتضح طريقة إسهام هذا المنشور في منع هذه الممارسات بشكل فعلي، فإنه يشير إلى حجم المشكلة التي كان يمثلها لهيئة الآثار الساعين وراء الكنوز[43]. وإضافة إلى الباحثين عن الكنوز من المغاربة، وعمليات الحفر والتنقيب المحلية غير

---

(٤٠) القوانين الداخلية لسنة ١٩١٢ هي الأكثر إسهاماً على صعيد التبادل، وإلى جانب مراسيم سنتي ١٨٣٥ و١٨٦٩، انظر: Khater, Ibid., decrees 1880, 1912 and 1921.

(٤١) وهو ما يظهر من المرسوم ١٨٩٧ أعلاه، وخصوصاً في مرسوم سنة ١٩٠٩.

(٤٢) Ahmad Kamal, *Livre des perles enfouies et du mystère précieux au sujet des indications des cachettes, des trouvailles et des trésors* (Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'Archeologie Orientale, 1907), p. 8.

(٤٣) أشير إلى البحث عن الكنوز ـ المطلب ـ في القوانين الداخلية العثمانية المتصلة بالآثار أيضاً، المواد ٧ و١١ و١٣.

المرخصة، حظرت السلطات المصرية بشكل صارم عدداً آخر من الممارسات الموجهة نحو استخدام الآثار لغايات غير علمية أو جمالية، وبالأخص، حظر استخدام الحجارة في بناء المساكن، كما حظر استخدام المعابد كأماكن سكن وإقامة(٤٤)؛ وأخيراً، فرضت قيوداً على التقليد القديم المتعلق باستخدام أتربة الحطام (التي تحتوي على جثث محنطة ومتحللة، وخزف وحجارة وغير ذلك) في صنع السماد المعروف في مصر باسم «سباخ»، الذي حظر استخدامه كلية في بداية القرن العشرين(٤٥). ولم يقتصر نطاق هذه المحظورات على النص القانوني الرسمي؛ ففي كتابات الرحالة والسياح، وعلماء الآثار، وموظفي مصلحة الآثار المعاصرين، يجد المرء العديد من الأصداء الأخلاقية(٤٦).

ومن المهم ملاحظة أن كل قانون أصدرته الدولة نتج منه خلق فرع جديد من الموظفين الإداريين، وعلماء الآثار، والمفتشين المشرفين على تنفيذه. وكما توضح النظرة السريعة، تتردّد في هذه النصوص كلمة «مراقبة» أو «إشراف»(٤٧). وحين يبدأ المرء في إعادة صياغة الحظر القانوني والأخلاقي لممارسات محددة عن طريق نظام

---

(٤٤) انظر مرسوم سنة ١٨٣٥. إن الغموض الذي اكتنف القوانين الداخلية العثمانية المتصلة بالآثار لسنة ١٨٦٩ أتاحت للدولة وضع يدها على مختلف الأراضي، من مناطق المحافظة. من الأمثلة على ذلك المادة ٢٣:

«Dans le cas où le Gouvernement voudrait exécuter lui-même des fouilles sur des points qui ne sont pas mulk, ni dépendents de localités habitées et où la découverte d'antiquités serait probable, ces endroits ne seront cédés à personne».

انظر: Khater, Ibid., p. 277.

بالنسبة إلى طرد المستوطنين الدائمين من خرائب إدفو، انظر: Auguste Mariette-Bey, *The Monuments of Upper Egypt* (Alexandria: A. Mourès, 1877), p. 247.

(٤٥) Khater, Ibid., decrees 1909.

(٤٦) لمعرفة المزيد عن السباخ، انظر: نجيب، **الأثر الجليل لقدماء وادي النيل**، و Khater, Ibid.

كما يصف العديد من مؤلفي القرن التاسع عشر بوجل ممارسة حرق المومياءات كوقود. انظر مثلاً: Frederick Henniker, *Notes during a Visit to Egypt, Nubia, the Oasis Boeris, Mount Sinai and Jerusalem* (London: John Murray, 1824); Minutoli, *Recollections of Egypt*, and John Lloyd Stephens, *Incidents of Travel in Egypt, Arabia Petra and the Holy Land* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1970 [1835]).

يزعم مارك تواين أنه سمع عن استخدام المومياءات عوضاً عن الفحم وقوداً للمحركات، ومع أنه يسهل الافتراض بأن استخدام المومياءات محظور بموجب القانون القائم، فإن حقيقة عدم إشارة مسؤولي مصلحة الآثار إليه مطلقاً تثير شكوكاً بشأن مدى تطبيقه على الأقل. انظر: Mark Twain, *The Innocents Abroad* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

ومع ذلك، من الأمور التي تثير الذهول، كصورة، عودة المسألة إلى الظهور في مشهد «شعلة المومياء» في رواية رايدر هاغارد *She*.

(٤٧) نصّت المادة ٣ من مرسوم سنة ١٨٣٥ على نشر جنود مسلحين حول المواقع، فيما أخضعت المادة ٩ المسؤولين المحليين لسلطة مفتشي الآثار، وأجازت المادة ١٠ إجراء جولات تفتيشية في مختلف أنحاء مصر العليا. وأجازت المادة ٦ من القوانين الداخلية العثمانية لسنة ١٨٦٩ للعملاء الحكوميين حراسة النصب، فيما وضعت المادة ٩ كل عمليات التنقيب تحت الإشراف المباشر لعملاء الحكومة، ونصت المادة ٢١ على: =

يراقب العلاقات والترتيبات، فيشجّع بعضها ويحظر بعضها الآخر، يجد، ضمن مهمة هيئة الآثار، الإطار المحدد لأصول تربوية تشرف عليها الدولة ونظام انضباطي: نظام تربوي يلقّن مجموعة من المفاهيم والممارسات الشرعية ـ ممارسات ومفاهيم تقتضي نظاماً ذاتياً وتأديبياً معيَّناً يشرف على مجالات صلاحيتها القانونية، ويعاقب من ينتهكها.

الأمر الأكثر دلالة بشأن الخطاب القانوني المتصل بالقطع الأثرية، أنه حتى وإن كانت لغة الحظر شاملة، فقد حظرت ممارسات واقتصادات نطاقها محدد، كونه سعى إلى تنظيم وتقييد التنقيب عن الآثار والاتجار بها ونقلها، إلا أنه فرض، عملياً، حظراً، فقط، على المصريين الذين يزاولون تجارة الآثار، أو كانوا في موقع يخوّلهم مزاولتها. وليس من المبالغة القول إن المقصود صراحة من أغلبية قوانين الحظر هم فلاحو مصر العليا، خاصة أولئك الذين يعيشون على مقربة من المناطق الغنية بالآثار قرب بني حسن، والأقصر، وكوم أومبو، وإدفو، وأسوان. والحقيقة هي أن فرض قوانين الحظر لم يكن ممكناً خارج مصر العليا إلا في أمكنة قليلة عدا مصر العليا. كما أن الناحية الأخلاقية الموازية للخطاب القانوني وضعت هي أيضاً نصب أعينها بشكل خاص فلاحي قرى مصر العليا، كما يؤكد ذلك دليل أحمد نجيب للسياح المصريين الذاهبين إلى مصر العليا الصادر عام ١٨٩٥. يقدم نجيب لدليله بنقاش طويل يدور حول فوائد الآثار وأهميتها لـ «المثقفين المعاصرين المصريين». إنه نصّ تعليمي يسعى إلى ترجمة نمط الإعجاب الأوروبي بالآثار للطبقات المتعلمة في القاهرة والإسكندرية، ولتشجيع أولئك الذين لا يسافرون إلى مصر العليا إلا نادراً على مشاهدة عجائب نصبها.

لكن نجيباً كتب معلقاً على فلاحي مصر العليا: «ضمن الأسباب التي دعتني لتأليف هذا الكتاب أنني عندما عيّنت في مصلحة الآثار لحماية النصب التاريخية في مختلف أنحاء مصر، ذهبت إلى مصر العليا لأداء واجبي، وهناك وجدت أناساً جهلاء ـ جماهير دهماء ـ تهاجم التماثيل لتحطيمها. لا شيء بمقدوره حماية الآثار من هؤلاء الناس الذين لا يسمعون نصيحة ولا يعتريهم حياء... فهم يعبثون بالأموات ويبعثرون عظامهم. يحطّمون النصب الضخمة ويسوونها بالأرض، ويقطعون أوصال أجسام المومياءات ويبيعونها، ويشوّهون مخطوطات البردي. يضعون أيديهم على أضرحة الملوك، غير

= «Si l'emplacement à fouiller se trouve séparé des localités peuplées par une distance qui rendrait difficile toute surveillance continuelle de l'autorité, un employée sera adjoint au possesseur d'autorisation aux frais de ce dernier».

انظر: Khater, Ibid., p. 277.

المعروفين الآن، كما لو أن بقايا هذه القبور ليست بقايا أجدادهم. بحثت عن الأسباب وراء ذلك، واكتشفت أنهم أناس لا يعرفون الفرق بين الحقارة القبيحة، والقيمة الجميلة. ولا يعرفون علماً ولا صالحاً عاماً»[٤٨].

وباستثناء ربط نجيب لهويته الوطنية بأوجه الماضي الفرعوني (بقايا أجدادهم)، فمن الصعوبة بمكان التمييز بين اشمئزازه من الفلاحين والاشمئزاز المعتاد الذي يرونه هم من الرحالة وعلماء الآثار الأوروبيين[٤٩]. كما أنه لا يمكننا القول بوجود غاية تربوية لتعليقاته. بل العكس صحيح، إذ يظهر أنه لا يمكن تعليم فلاحي مصر العليا، الأمر الذي يشير إلى أنهم بدلاً من أن يكونوا موضوعاً للخطاب التعليمي حول الآثار، باتوا مواضيع خطابه التأديبي المناظر. لذلك ليس مفاجأة أن تحظى القرنة بشكل خاص بقيمة دونية في سرد نجيب:

«يا أهالي مصر العليا، وخاصة عرب الشانتارا وسكان قرنة، ألا تعلمون أنكم بسرقتكم آثار مصر العليا سيتوقف الزوار عن زيارتها؟ ألا تخشون النتيجة الوخيمة، يا من تدركون ذلك أكثر من أي شخص آخر؟ خلال سنوات قليلة، ومع تضاؤل عدد الزوار إلى حدّ كبير، ستزدادون تمرّداً، وتبدأون بالصراخ والعويل، وإرسال الوفود، وزعم المعاناة من «الكساد الاقتصادي»، واستشراء «الفساد»، و«الفقر». وستتعاطف معكم الوطنية (في القاهرة) وتُسمَع صيحاتكم إلى الخارج. وكلما حلّت في حيّكم جموع من الأجانب، تحطّمون التماثيل لبيعها. إنكم مثل من يقطع الشجرة ليجني ثمارها»[٥٠]!

إن نغمة سرد نجيب ـ التي تعتبر غير استثنائية في الخطاب الوطني حول الآثار ـ تعطي بعض المؤشرات حول طبيعة الطبقة الاجتماعية للخطاب القانوني ـ الأخلاقي حول الآثار، أي أن الذات الإيجابية ـ التقديرية أو التمييزية ـ بالنسبة إلى التحف الأثرية تبدأ بإظهار شخصيتها الشمالية الحضرية المتعلمة الكامنة، بينما تبدأ الصور البلاغية التحريمية والقمعية للخطاب بإظهار معالم هدفها العصيّ على الإصلاح، أي طبقة الفلاحين في الأرياف الجنوبية. لذلك نرى في الخطاب المتصل بالآثار معارضة هيمنت على كتابات النخبة الوطنية، وهو انحياز يمكن فهمه في إطار حجج غرامشي بشأن

---

(٤٨) نجيب، المصدر نفسه، ص ٥.

(٤٩) Mariette-Bey, *The Monuments of Upper Egypt*, p. 57.

انظر رواية سابقة لـ: Moyle Sherer, *Scenes and Impressions in Egypt and in Italy* (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1824), pp. 116-117.

(٥٠) نجيب، المصدر نفسه، ص ٨١.

المسألة الجنوبية، أي إخضاع التنمية الاقتصادية في الجنوب الريفي لحاجات الشمال الصناعي والحضري، وهيمنة الشمال السياسية على الجنوب[٥١].

رابعاً: المومياء وغموض عام ١٩٦٧

في ضوء هذا التاريخ، ينبغي أن تظهر بمزيد من الوضوح طرق تضمين نصّ المومياء في الخطاب الوطني المتصل بالموروثات الفرعونية. وبحكم ارتباط الفيلم برموز الماضي السحيق، وبافتراض تذوّق حضري معياري للآثار، وارتباطه بالقبول بالشرعية «الطبيعية» للدولة القومية، كونها صائن موروثات الجنوب واقتصاده، يغدو جزءاً من تاريخ أطول وأكثر تعقيداً من معرفة أغلب النقّاد. ومع ذلك، وبمقدار مشاركة الفيلم في خطاب الدولة هذا حول الآثار، وتجذّره في الطابع النخبوي المتمحور حول القاهرة، فهو ينحرف بشكل لافت عن ذاك الخطاب أيضاً. وختاماً، أودّ العودة لأعاين الفيلم من زاوية أقرب، لأبيّن الطرق التي يبتعد فيها الفيلم عن الموضوعات الرئيسية للانتماء الفرعوني.

أشرت من قبل إلى أن النمط الواقعي التعليمي للخطاب الوطني هو بمثابة غموض يكتنف نصّ الفيلم، وتقسم صورة الأمة إلى زمانيتين وصوتين: الأولى الأمة كما هي، والثانية كما يجب أن تكون، بحيث لا يعاد جمعهما إلا بصعوبة بالغة. وأودّ أن أشير إلى أربعة مواقع أخرى للغموض ضمن الفيلم، تبدو لي أنها تضعف تماسك الظاهر الوطني للنصّ، وتبيّن مسالك للانفصال عن الهيكل الأعمق للواقعية التي تدعم ذلك الظاهر. ويظهر هذا الغموض في مستويات مختلفة في النصّ؛ في اللغة والصوت، الصورة والوتيرة، والشخصية والحبكة. لم يتم إبعاد هذه الظواهر التقنية السينمائية كثيراً من الحقائق الأساسية لقصة الفيلم. وكما يعترف شادي عبد السلام في ملاحظاته حول الفيلم، فإن كلّاً من مستويات الغموض هذه يشير إلى نقطة خلاف مع الواقعية[٥٢]. وسأبدأ بنقاش كل واحدة من مستويات الغموض هذه إزاء ما قاله شادي عبد السلام عند تعرّضه لنقاش رؤيته الوطنية، لأوضح أن الصياغة الفعلية للنصّ تتباعد، وتبدأ بملامسة

---

(٥١) Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998), p. xxxv.

(٥٢) يؤكد مجدي عبد الرحمن أن الصورة الأولى للسيناريو «واقعي»، والثانية «ميلودراما» مقارنة بالرابعة التي رأت النور آخر الأمر، وكانت «شعراً مرئياً». انظر: عبد الرحمن، «المومياء عبر ثلاثة تواريخ،» ص ٢٢٧.

نواياه الظاهرة. وسأشير في سياق ذلك إلى أن نقطة كل انفصال مرتبطة بلحظة عام ١٩٦٧.

خامساً: الأحادية الإقصائية للوطن

على عكس أغلب الأفلام المصرية، تتميّز لغة فيلم «المومياء» بأنها لهجة فصحى وليست لهجة محكية. لم يأت ذلك صدفة، كما أن قرار المخرج لم يكن مدفوعاً بالرغبة في إنتاج فيلم قابل للتصدير إلى الأسواق العربية غير المصرية. وعلى العكس من ذلك، يؤكد شادي عبد السلام أن لغة الفيلم تعمل على توحيد الشخصيات في عائلة وأمة وثقافة واحدة.

«أملت [جمالية] الواقعية [الصارمة] على ونيس التحدّث بطريقة مختلفة عن المثقفين الحضريين، إلا أنني كنت أفضّل أن يتحدّث الجميع بالطريقة نفسها حتى لا تتم إعادة التشديد بشكل غير ضروري على الاختلاف الاجتماعي بينهم، لأن مصر تحتوى على هاتين الثقافتين...

واعتمدتُ على إزالة الفروق بين الثقافتين حتى في استخدام الماكياج: فألوان البشرة واحدة، رغم أن بشرة الفلاحين أكثر سمرة بسبب تعرّضهم للشمس الحارقة. أردت أن أقول إن ونيس وعالم الآثار ينتميان إلى العائلة نفسها... وحين نشاهد الفيلم نحسُّ أن ونيس وعالم الآثار ليسا عدوّين حقيقة، بل هما يبحثان عن الشيء نفسه... أملي في أن يكون لمصر في المستقبل ثقافة موحدة... لقد عانينا طويلاً من الانقسام الثقافي للمصريين. هذه الانقسامات ضعفت، وآمل في أن تختفي يوماً ما»[٥٣].

كان يتم التمييز بين الشخصيات في السينما المصرية التي راجت في تلك الفترة، والتي هيمنت عليها جمالية الواقعية اللغوية النسبية على صعيد الطبقات والمناطق المتغايرة لغوياً. والأمر الذي جعل اختيار شادي عبد السلام للهجة الفصحى مثيراً هو أن توحيد شخصياته في مجتمع متجانس لغوياً أُنجز من خلال إبعاد النصّ عن الشيء ـ مصر ـ الذي يدّعي أنه يمثله. واللغة التي تحدّثت بها الشخصيات لا تحاكي فعلياً اللغة المحكية في مصر، بل هي لغة وضعت بطريقة أو أسلوب منمّط ومبالغ فيه.

(٥٣) شادي عبد السلام، «الإيقاع المصري الباتي (مقابلة)،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٢٤٦.

هذا الابتعاد عن اللغة اليومية واللهجة الشعبية هو شرط لتصور شادي عبد السلام للأمة الموحّدة صوتياً، إلا أنها تشير أو تدل على حدث من نوع ما: داخل هذا النمط، يتم تجاوز الفروق الاجتماعية والثقافية بين المتحدّثين عبر كل من أساليب النطق، لكن هذه الأساليب ذاتها تبقى بعيدة عن المتكلمين، وعن الوضع الذي يزعمون تمثيله[٥٤].

بالاعتراف بحسّ المسافة المتداخل مع الحوار المحكي فقط يمكننا تعليل فترات الصمت الطويلة ـ التي تخترقها صيحات النسوة النادبات، أو صفّارة قارب بخاري بعيد، أو صفير الريح في المساحات الخالية ـ التي تعمل فقط على زيادة مسافة الكلمات بالنطق بها مقابل خلفية أصوات مكتومة. لذلك، لا يتعلق الأمر بصورة الأمة الموحّدة لغوياً التي تأتي على حساب الواقعية البسيطة، لكن فترات صمتها ـ المنسجمة على نحو غريب مع التأثير البعيد للمجال الصوتي ـ تظهر الطابع المكتوم للغة المحكية في النصّ. كما يخدم عرض اللغة المغرّبة والصوت البعيد في زيادة غنى الصورة المرئية للنصّ وعزلها عن بقية الفيلم، وهذا ما سنناقشه في ما يلي.

سادساً: الزمن الحقيقي والصورة المُحيّرة

علّق شادي عبد السلام على الإيقاع الفاتر لفيلمه عدة مرات: «أسلوب المومياء يقترب من الشعر أكثر من السرد البسيط. وهو يستلهم، إلى حدّ ما، الموشّحات الشرقية. الإيقاع البطيء للأحداث تأثير أردته من أجل الوصول إلى إيقاعٍ منوّمٍ مغناطيسياً»[٥٥]. وإذا كان لنا أن نعوّل على ما قاله شادي عبد السلام، فإن هذا يُعدّ بمثابة مبدأ فني، بقدر ما هو ناحية في لا شيء الذي يريد تمثيله: «الإيقاع البطيء يعبر في الفيلم عن التنويم المغناطيسي... إنه يقصّ حكاية شاب يفكّر ويتخيّل ويعاني الواقع المحيط به... لقد استلهمت استخدام مثل هذا الإيقاع البطيء لأن الحياة في مصر العليا بطيئة جداً، إذ إن شدّة حرارة الشمس تقود إلى نوع من الكسل ونزوع نحو الكآبة[٥٦]. هذه الملاحظات الأخيرة ـ التي تذكرنا بتعليقنا عن الشوفينية الشمالية تجاه الجنوب المصري ـ تخون الدافع الواقعي المفترض لحسّ الزمن في الفيلم: تتحرك الكاميرا ببطء لتصوير جوهر مصر العليا.

---

(٥٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٥٥) هنيبيل، «حديث عن «المومياء»،» ص ٢٤٣.

(٥٦) عبد السلام، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

يرفع إيقاع الفيلم نوعية صورة النصّ بطرق محيّرة. في الحقيقة، وتيرة الفيلم أكثر صلة بأسلوب سينمائي معيّن منه بعجلة «الكسل» المفترض و«الكآبة» في الجنوب المتخلّف؛ الأمر الذي ينأى بالفيلم عن الجماليات المهيمنة على الميلودراما في تلك الحقبة، وعلى السينما الواقعية الاجتماعية، إذ تجنّب شادي عبد السلام، بقدر ما أمكنه، تقنيات المونتاج الشائعة التي تحصر الوقت وتقتضي الكثير من التوليف السينمائي والتصوير من الجهات المقابلة للممثلين. وفي المقابل، يُعتبر اعتماد شادي على تصوير مشاهد طويلة على منصّة نقالة، والتصوير بالتركيز على كامل المشهد والمحتوى البصري الكثيف أمراً فريداً في السينما المصرية ـ وهو ما يوجد نصاً يظهر فيه تسلسل الأحداث بطريقة مركزية، عوضاً عن ضغطه عبر التوليف السينمائي، ضمن ما تلتقطه عدسات الكاميرا. ولا يقلّل التوليف السينمائي من أهمية المدة الزمنية حتى في الفصول السينمائية المسهبة في الفيلم ـ المشهد الافتتاحي الجنائزي، وفتح التابوت الحجري، وقدوم القارب البخاري الحكومي، وموكب التابوت الحجري ـ الذي يتألف من نقاط إشراف متعددة وتصوير لقطات ولقطات مقابلة. وعلى العكس من ذلك، كل من الفصول السينمائية هذه مؤلف من صورة تبدو أنها تسجّل أولاً حساً بزمن عابر، وسرداً ثانوياً لمخطط أحداث بعد ذلك.

يذكّر انتباه شادي عبد السلام إلى الزمن بما قاله الناقد السينمائي أندريه بازين في ردّه على حيل بدايات السينما ـ على الأخص، تقنيات المونتاج، ونقاط تركيز الكاميرا ـ التي أنتجت صوراً وسرداً على حساب الزمن. يقدم بازين وضعيات جميلة مختلفة اللقطات يمكن أن يبدأ فيها الزمن، كضغط ضمن الوسط، ذلك أن ما يميّز الفيلم من وسائل الإعلام الفني الأخرى، في رأي بازين، هي قدرته الخاصة على تسجيل الأشياء والحوادث كما تظهر أمام الكاميرا: «المصلحة تأثير بصري تضعف الجودة الخاصة للوسط. وبالتالي، فإن التقنيات هي التي تضحّي بهذه القدرة التسجيلية. وبدلاً من ذلك، يطالب بازين مراراً بشكل سينمائي يسمح بقول كل شيء من دون تقطيع العالم إلى أجزاء صغيرة، كي يكشف المعاني الخفية في الناس والأشياء، من دون الإخلال بالوحدة الطبيعية بالنسبة إليهم»[٥٧].

ويرى بازين أن «هذه الفنية الجمالية واقعية قادرة، مرة أخرى، على جمع زمن حقيقي تتواجد فيه الأشياء، في غضون مدى الحوادث التي حلّ فيها التوليف الكلاسيكي

---

(٥٧) André Bazin, *What is Cinema?* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), p. 38.

بطريقة ماكرة محلّ الزمن العقلي المجرد»[58]. إلا أن الإصرار على «زمن حقيقي» ليس مبدأً جمالياً سهلاً، كما يبدو. وعلى العكس، يعترف بازين أن هذه الجمالية مرتبكة: «إلق نظرة على العالم، وواصل فعل ذلك، وفي الأخير تتبدّى لك قسوة العالم وقبحه بشكل سافر»[59]. إنها اللقطة القريبة البطيئة على الخصوص التي تصبح مزعجة، بمرور الوقت، وهي تقنية تُكرر كثيراً في المومياء. ويفسر بازين هذا بالإشارة إلى أن تأثير السينما الآنية يجذب الانتباه إلى مقدرته التسجيلية، أي أنه ضمن اللقطة الآنية يبرز حسّ بالعلاقة التكاملية للصورة التي تمثله؛ حسّ بأن الصورة السينمائية هي دائماً الصورة الشبح للنصّ الذي تسجّله.

يصف بازين واقعيته بأنها نوع من اللاهوت السلبي، وجمال فني يبتعد فيه العرض التمثيلي عن موضوعه ـ على صعيد التحنيط ـ المتجذّر في الطبيعة ذات الخاصية المؤقتة لصورة لا تزال فوتوغرافية ويجادل بأنها تسجل موضوعاً بتحنيطه: «إذا أخضع الفن التشكيلي للتحليل النفسي، ربما يتبيّن أن ممارسة التحنيط عامل أساسي في خلقهم. وقد تكشف العملية عن أنه في أصول الرسم والنحت تكمن عقدة المومياء... إن أول تمثال مصري، آنذاك، كان مومياء، جرى دبغها وتحجيرها في الصوديوم. لكن الأهرامات والمتاهات لم تقدم ضمانة أكيدة من عمليات النهب التي وقعت في آخر الأمر»[60].

في تقدير بازين، هناك «طموحان» تمثيليان في الفن: «الفن الجمالي الأوّلي، تحديداً التعبير عن الواقع الروحي الذي يتجاوز فيه الرمز نموذجه، والطموح الثاني نفسي صرف، وعلى التحديد تكرار العالم الذي في الخارج»[61]. الأمر الفريد في الصورة الفوتوغرافية هو أنها التقطت اللحظة الأولى التي يمكن عندها فصل الطموح عن الطموح الرمزي. لكن ما يهمنا هنا هو أمر ارتبط بالصفة الإشكالية للصورة الفوتوغرافية: وعلى التحديد، إن الصورة الفوتوغرافية تمثل، لكونها نسخة عن العالم، شيئاً في لحظة معينة. إنها تحنّط، بوجه من الوجوه، أهداف التمثيل في قالب أكثر دقة وبقاء من الوسائل الأخرى؛ لا ريب في أنها لا تمثلها بقدر ما ترفدها بوضع نسخ موثوقة (إلى حدّ ما) بجانبها. وما يبدو ثرياً في تعليق بازين عن الصورة الفوتوغرافية

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١.

هو هذا التقارب غير المريح بين النسخة والأصل. وهو تقارب يبدأ بالارتباط بالتصوير المفاهيمي للتمثيل «الواقعي» بوصفه مجرد نسخ للأشياء كما هي. وبالنسبة إلى بازين، حتى أدق صورة فوتوغرافية، توجد بسبب النسخ بلبلة بين الأصل والنسخة، وهي بلبلة وصفها بشكل مناسب عبر تصوير المومياء المجازي: إنها تحفظ الجسم من خلال تحنيطه فقط.

ولكي نوضح قابلية تطبيق أفكار بازين على الزمن والصورة في ما يخصّ فيلم شادي عبد السلام، بودّي أن أركّز على المشهد الثاني، وهو جنازة الأب. المشهد الذي يستغرق قرابة الدقيقتين، يكاد يكون صورة سينمائية بطبيعته: لا يوجد حوار والأصوات الوحيدة هي صوت الريح، ونغمة تشبه نواح النساء. والأمور التي تظهر في المشهد ـ موكب الجنازة في طريقها إلى المقبرة ودفن الأب ـ يتم سردها من خلال عدسات كاميرا تتحرك بشكل متواصل. وبينما يتضمن المشهد تسعة مقاطع، تبدو هذه المقاطع القصيرة إلى الآن (ستة مقاطع للقطات متقابلة) متداخلة مع لقطات تتبّعية طويلة، بحيث يظل التأثير العام مستمراً وسلساً. اللقطات الأولى لموكب الجنازة طويلة، وقد تبعتها لقطات متوسطة الطول ركّزت على النساء، وأخيراً، تظهر لقطة بطيئة عن قرب للأخوين أمام قبر والدهما. ورغم أنه من الواضح أن التوليف السينمائي ضغط الزمن المنقضي لموكب الجنازة والدفن، فقد بقيت وتيرة المشهد بطيئة؛ إذ إننا نرى شخصيات تسير، وتقف صامتة، وتشاهد النعش وهو يمر.

وفي الحقيقة، تضفي زمانية المشهد حساً بالانتظار، أكثر من الحركة، كما أن التأثير باعث على النوم، كما قد يقول شادي عبد السلام، ليس لأنه يعيد إنتاج الجوهر البطيء للجنوب، بل لأن تركيز الكاميرا على الزمن يخلق مشكلة لملامح الصورة على الشاشة. ولعل أفضل ما يوضح ذلك هو اللقطة التي صوّرت عن قرب وتنهي المشهد: الوتيرة البطيئة ـ التي سيسميها بازين «الزمن الحقيقي» ـ تبرز الحيلة الكامنة في الصورة التي يبدو أنها تطول كثيراً على الشاشة، إذ تبدأ في توضيح كيفية تركيبها. هذه التأثيرات قائمة على جماليات المسافة والغرابة، وهو جمال فني حين ينظر إليه عن قرب، ويعطي مدلولاً معاكساً لما قاله شادي عبد السلام. إن تقنية التحكّم في السرعة التي يدّعي شادي عبد السلام بأنها ضرورية لتمثيل هدفه «واقعياً» تصير الآلية التي تخرج التمثيل عن هدفه.

سابعاً: تحنيط ونيس

هناك تضارب غريب في ملاحظات شادي عبد السلام حول الصراع داخل الفيلم. وفي المقابلات التي أجريت معه، قال شادي عبد السلام إن الفيلم يصور استنارة مصر خلال لحظة للوعي أو للضمير(٦٢).

هناك شروط ضمنية لهذا التنوير بحاجة إلى تعيين كسلسلة من التناقضات الثنائية ـ العقلانية ضد الخرافة، والتقدم ضد الركود... إلخ ـ التي أدى فيها الخطاب حول مصر القديمة دوراً مهماً. لكن في هذا الموضوع، يناقض شادي عبد السلام نفسه أيضاً؛ فأحياناً، يعترف بوجود غموض حقيقي حول الرغبة في «التقدم» المتلازم مع «تنوير» تقوده الدولة ويناقش المشروع بلغة المأساة والخسارة. ويبدو ذلك واضحاً في شخصية ونيس، الشخصية التي تتخلّى عن تقاليد القبيلة، في حين أن «استنارتها» تبقى غامضة إلى حدّ ما(٦٣).

«يرى ابن شيخ القبيلة المتوفى أن في إمكان الرجال القادمين من العاصمة كشف أسرار المقابر التي تعتبر غير مفهومة له؛ وعدم فهم هذه المقابر التي تعتاش عليها عائلته، يجعله يبدو غريباً في قريته التي هي عالمه. وهو يفهم أن هذه الأشياء تخصّهم، وأن وجودهم أبدي، مثل وجود كل الأعمال الفنية، وأن هؤلاء الرجال الذين يعتمرون الطرابيش، ويقفون على قاربهم البخاري هم رسل آلة تغيّر معالم البلاد بلا رحمة، جالبين معهم التقدم العلمي الذي لا يمكن إيقافه، بالرغم من أنه يسحق في طريقه العديدين».

يبدأ اغتراب ونيس عن قريته والعالم مع وفاة والده، شيخ القبيلة. فعقب هذه الوفاة، يجري إطلاع ونيس وشقيقه على سرّ معيشة العشيرة. وفي مشهد سابق، يصور طقوس هذا التلقين، ويقاد ونيس وشقيقه إلى القبر السري للمشاركة في اقتصاد العائلة، ويُدعيان ـ كما تمّت دعوة والديهما من قبل ـ ليكونا من رجال القبيلة. إلا أنهما، بدلاً من اعتناق نظام قيم القبيلة، يقرّران الخروج عليها. ولا يلبثان أن يصابا بالذعر حين يشاهدان أعمامهما وهم يقطعون جسد مومياء.

لم يقتصر الأمر على انصراف ونيس حتى بدأوا بتقطيع جسم المومياء إرباً إرباً، بل إن تغيراً ملحوظاً يحدث خلال المشهد حينما يؤمر ونيس بأخذ قطعة حلي إلى أيوب

(٦٢) Abd al-Salam, «Counting the Years: Shadi Abd al-Salam's Words,» p. 131.
(٦٣) Thoraval, *Regards sur le cinéma égyptien*, p. 81.

تاجر التحف. تبدو قطعة الحلي عقداً مزيناً بعين كبيرة، وكأنها تعيد النظرة المحدقة لونيس. وفي نهاية المشهد، يكون ونيس هو الشخص الذي يظهر كما لو أن عين الحلية قد أصابته بالشلل، ويبدو الأمر كما لو أن عين الماضي تردّ على تحديق الحاضر لتصدر عليه حكماً.

يمثل المشهد نقطة تحوّل بالنسبة إلى شخصية ونيس؛ فهو يعجّل بخروجه عن الثقافة القبلية، ثقافة تقيم وزناً للمومياءات إلى حدّ بعيد كأشياء ليس فيها حياة تباع من أجل الربح. وبمواجهتهما للقبيلة، يؤكد ونيس وشقيقه أن المومياءات، كبقايا إنسانية، تستوجب احترام الأسلاف. لكن حين يواجه شقيق ونيس الرجال الكبار في السن، ويقول لهم إنه من العيب المتاجرة بالأموات، يقومون بقتله، وبذلك يعيدون تأكيد فكرتهم حول ولاء الأسلاف للقبيلة.

وعلى خلاف شقيقه، يهجر ونيس قبيلته بطريقة سلبية، بسبب الجنون أكثر منه بدافع الإرادة، ويظل يجوب أرض طيبة، مطارداً من قبل أعمامه الذين يريدون إسكاته، وكذلك من قبل رجال شرطة مصلحة الآثار الذين يريدون استجوابه. فإذا كانت القبيلة ومصلحة الآثار تمثلان نظامين نقيضين من أنماط الإخضاع، بإمكاننا القول إنه برغم أن ونيس ترك الموقع الأول، فإنه لا يصل مطلقاً إلى الموقع الثاني. وبدلاً من ذلك، يظل ونيس يجول بين الخرائب الضخمة طوال الفيلم. وتشير شخصيته إلى حيّز انتقالي بين التقاليد الاستبدادية للقبيلة والحداثة المستنيرة للدولة ـ الأمة القومية. هذه هي المرحلة البينية التي تجعل ونيس يبدو مختّل العقل أو شبحاً... باختصار، يحكي الفيلم قصة تحول ونيس إلى مومياء.

تتمحور قصة ونيس حول هذا التحنيط المجازي، ويجري تأكيد ذلك عبر العديد من اللقطات القريبة غير المريحة التي تكثف النوعية المحنطة لصورته البصرية. ويشير الجسد المومياثي الذي يبرز إلى الخسارة أكثر منه إلى الحفظ، وإلى الموت أكثر منه إلى البعث. من الناحية البصرية، تتجلى هذه الخسارة بقوة في المشاهد التي يظهر فيها ونيس وهو يجوب الخرائب، وفي المشاهد تسقط فيها شخصيته تحت ظلال الأشياء التي تحيط به، والصخور والتماثيل التي ستملكه. الخرائب الضخمة لا تعمل كخلفية لتطور ونيس، ولكن مع تتابع الفيلم، تصير هذه النصب وكأنها البؤرة الحقيقية، في حين يتلاشى هو تدريجياً في الخلفية. وبالتالي، فإن هاجس الفيلم بالفقدان والخسارة يعكس محاور الارتباط بالآثار وحيازتها: يصبح مشروع مصلحة الآثار الرامي إلى إعادة تملك

التحف الأثرية ـ التحف هي المادة التي تُبنى عليها الهويات ـ مرتبطاً بزيادة التعريف والحيازة الأكثر تخويفاً التي نجدها في شخصية ونيس.

ثامناً: إرث الأجداد، والميلنخوليا (السوداوية)، وجنائز عام ١٩٦٧

ختاماً، أرغب في مناقشة كيفية تأطير قصة الفيلم بجنازتين: في المشهد الأول يوارى شيخ القبيلة الثرى، بينما في المشهد الأخير للفيلم أجسام المومياءات هي التي تدفن مجازياً من قبل الدولة. وتُلقي طقوس الدفن المزدوجة بظلال سوداوية على ما بين مشهدي الدفن: سوداوية أكثر منها حدادية، لأن شخصية ونيس تختار تكريم خسارة الأب (ثم الشقيق) برفض ربط نفسه بالنظام الذي سوف يعوّضه عن فقدهما، وسوداوية لأن تجربة موتهما عجلت بتجسيد وتحويل مشاعره إلى يأس وعار وكراهية للذات. ويبدو هذا واضحاً في لحظات الفيلم الأخيرة بعد أن يظهر ونيس ـ كما لو كان يسير نائماً ـ على باب مفتش الآثار ليبوح له بسرّ القبيلة. ترسل مصلحة الآثار بجنود وعلماء آثار يعملون، تحت جنح الظلام، على إنقاذ المومياءات من القبيلة.

ويختتم الفيلم باستيقاظ ونيس من غيبوبته، واكتشافه أنه بمساعدته لمصلحة الآثار، حكم على قبيلته بالفقر. ويشاهد الجنود وهم يقودون موكباً رزيناً من التوابيت الحجرية من المقبرة إلى قارب الحكومة البخاري لنقلها إلى متحف القاهرة. من جهة، يشير المشهد النهائي إلى انتصار الدولة الخيّرة على جبروت القبيلة: إرفاد الجودة البصرية الغنية والوتيرة البطيئة للموكب النهائي بتركيبة مفصلة للّقطة التي يقف فيها أفراد القبيلة المهزومة أمام القارب البخاري القوي. لكن الفيلم يصور هذا النصر كاحتفال جنائزي. ويرمز الموكب إلى بداية مسيرة القبيلة نحو موتها وهي تواجه الحداثة.

بإمكاننا قراءة الطقوس التأطيرية للدفن بطريقة أخرى، كتعبير عن أفكار منافسة للسلطة الأبوية، واقتصادات التبجيل المتنافسة. وبشكل ما، فإن عمليتي الدفن تدوران حول نظام أبوي يخلي الطريق لنظام آخر: الحس الحرفي للأبوية استبدل بآخر أكثر رمزية يشير إلى الدولة. الأجداد يحلّون محلّ الآباء، والتقاليد المحلية استؤصلت من قبل أكثر مبادئ الحضارة تجريداً. وأخيراً، الإرث العائلي يخلي الطريق للإرث الوطني. هذا التحول انتصار للدولة القومية، إلا أنه نصر فارغ: لأنه لم يتضح الشيء الذي انتزع في هذا النصر في الصراع على الآثار. ويبدو الفيلم وكأنه تأمل في الفقدان والحداد بدلاً

من التعافي والخلاص. الملاحظة التي ينتهي إليها صعبة، لأنه بتكرار ما سبق بإيجاز والإسهاب في الازدواجيات التي يتضمنها الخطاب الوطني المتصل بالآثار، يكشف عن تلك العداوات الاجتماعية المستعصية التي تشكّل أساسه.

أودّ مناقشة مشاهد الجنازة بتفصيل أكثر في ضوء التوتر بين الظاهر القومي الخلاصي للفيلم وحس الغموض والميلنخوليا (السوداوية) التي هي أسفل الظاهر مباشرة. أظن أن هذا التوتر قائم أساساً بين سيناريو الفيلم وإنتاجه، ويمكن تعليل ذلك جزئياً بالظروف الغامضة التي أحاطت بإنتاجه. وكما أشرت سابقاً، اكتمل إعداد سيناريو الفيلم، وتأمين تمويله من قبل وزارة الثقافة في مطلع عام ١٩٦٧. ومن المحتمل أن تكون مواقع الفيلم والأدوار قد قررت في ربيع ذلك العام. وأعقب ذلك الحرب الكارثية في شهر حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وكما يقول شادي عبد السلام: «كتبت قصة الفيلم قبل النكسة في عام ١٩٦٧ مباشرة. ثم بدأت التصوير بعد ستة أو سبعة أشهر من الحرب. ولا شك في أنه كان للحرب تأثير كبير فيَّ، وخاصة أن والدي توفي بعد شهرين من النكسة، الأمر الذي أدخلني في حالة حزن شديدة. ولم أستطع تفادي تأثير هاتين الكارثتين فيَّ. وأذكر أنني كنت كلما حلقت ذقني كل صباح، كنت في الحقيقة خائفاً من رؤية وجهي في المرآة»[٦٤].

تم تصوير الفيلم عام ١٩٦٨، واكتمل في السنة التالية. مع أخذ هذا التسلسل في الاعتبار، بإمكان المرء اقتراح قراءة أخرى للفيلم بالإشارة الخاصة إلى الصراعات التأويلية التي قام بها شادي عبد السلام، مخرج ما بعد ١٩٦٧، لمراجعة عمل شادي عبد السلام، كاتب السيناريو الناصري. هذا، على الأقل، قد يفسر الفصل بين الوطنية الساذجة لسيناريو النصّ (الذي أجازته الرقابة في البداية) وتعقيدات أسلوبه السينمائي السوداوي، الذي كان معظمه نتيجة لخيارات ما بعد ١٩٦٧. إضافة إلى ذلك، فإن هذا يفسر جزئياً، على الأقل، دهشة وزارة الثقافة من المنتج النهائي واستقبالها البارد له: سوداوية النص، وجماليته البعيدة لم تفت، على ما يبدو، على البيروقراطيين الذين قرروا عدم عرض الفيلم عام ١٩٦٩.

وأودّ أن أختم قراءتي بوضع جنازتَي الفيلم، جنباً إلى جنب، مع السياق التاريخي الذي تم فيه إنتاج الفيلم: اعتبار الفيلم نظرة تأملية في الخسارة في وضع سياسي وثقافي

(٦٤) السلاموني، «حوار لم ينشر في حياة شادي،» ص ٣٤٩.

ينطوي على خسارة عميقة، واعتباره تفكراً غير مباشر في الانهيار المتصوّر للدولة القومية الناصرية. لا ريب في أن الذين شاهدوا الفيلم في عروضه الأولى ربطوا تجربتهم في مشاهدة الفيلم بالشعور العام للهزيمة والخسارة. وقد وصف أحد نقاد شادي عبد السلام ماذا تعني مشاهدة الفيلم في القاهرة في ذلك الوقت:

«شاهدت الفيلم أول مرة يوم ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٧، في أحد العروض الخاصة في نادي السينما... رأيت الفيلم في عز ظروف صعبة. كانت الأمة مثقلة بالقلق والإحساس بالهزيمة، وصدورنا مليئة بالعار. طوابير طويلة من الشباب تقف أمام السفارات على أمل أن تهاجر»[٦٥].

بالنسبة إلى هذا الناقد وغيره، كان الفيلم نوعاً من نصّ قوي ينقذ ثقافة وطنية مهزومة:

«اكتشف المتفرّجون أنه حينما تقدم قطعة جمالية من قبل سينمائي بليغ مثل شادي عبد السلام الذي حمل في عقله وقلبه ثقافة أجداده، فإن رسالة الفيلم يجب أن تصل إلى شعبه»[٦٦].

إن عدم تبني الدولة والجمهور لهذا التفسير يشير إلى مدى غربة الفيلم عن سياقه. ومع ذلك، فإن الظروف الخاصة التي أحاطت بعرض «المومياء» يوم ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥ تعيد ربطنا بموضوعات الفيلم الجنائزية. وظهور الفيلم على المشهد الثقافي المصري كان مؤطراً بسلسلة من الجنائز المهيبة: النحاس عام ١٩٦٥. وعبد الناصر عام ١٩٧٠، وأم كلثوم عام ١٩٧٥، وأخيراً عبد الحليم حافظ عام ١٩٧٧، حين حزن الملايين من المصريين حداداً على ما هو أكبر من موت أشخاص معروفين أو مشهورين. وفيما سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن هذه الحوادث العظام بحاجة إلى أن تقرأ فقط على أنها حداد شعبي لموت القومية العربية، ومع ذلك فإنهم يبدون كأنهم في خلفية نصّ عبد السلام. وبناء على ذلك، يقترحون سبباً مختلفاً للتفكير في أهمية فيلم «المومياء» في القائمة السينمائية القومية، ويسمحون لنا بالاعتراف بمكانته الخاصة في تلك التقاليد من دون إظهار تناقضاته الداخلية أو ثراء الازدواجيات التي طرحتها لحظته التاريخية.

---

(٦٥) مجدي عبد الرحمن، «يا من تذهب.. ستعود،» القاهرة، العدد ١٥٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٣٠٦.
(٦٦) المصدر نفسه.

القسم الرابع

القومية، والإسلام السياسي، والهيمنة

الفصل السابع

الإسلام السياسي وإعادة استعمار الجزائر

مغنية الأزرق

في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨، وخلال زيارة لضريح الولي سيدي عبد الرحمن، وهو وليّ صوفي مشهور وحامٍ لمدينة الجزائر، لاحظتُ وجود شخصين بدا واضحاً أنهما «مجنونان» (أو مضروبان وفق اللهجة المحكية في الجزائر)؛ شابة صغيرة السن ارتدت الحجاب، ورجل في أواخر الثلاثينيات من عمره يرتدي ملابس أوروبية، ولا توجد قرابة بينهما، لكن وجودهما عند المصطبة الصغيرة المطلّة على البحر المتوسط، قرّبهما من بعضهما البعض. كانت الفتاة تكلّم نفسها عن الله وغضبه، في حين أن الرجل كان يحادث بعض الزّوار عن الممارسات الظالمة التي ارتكبها «بعضهم» من دون تعيين، وعن التاريخ الذي ستعاد كتابته. خاطبني الرجل طارحاً سؤالاً بلاغياً أيضاً عن معنى «اضطهاد» المرأة أو «الحُقرة» من دون أن ينتبه إلى الشابة التي تذرع المكان جيئة وذهاباً مخاطبة نفسها. كان من وجوه عديدة نسخة أصيلة عن التقاليد الشمال الأفريقية للرجل المستنير الذي يعبّر عن آرائه حول القوى (السلطات) الموجودة بطريقة مجازية إلى حدّ ما. وكانت الفتاة قد أحضرت إلى ضريح الولي لتستعيد عقلها، وتكفّ عن الهمهمة الدينية.

وفي شهر حزيران/ يونيو ١٩٩١، وفيما كنتُ أنتظر الحافلة ١٩٩١ في أعالي مدينة الجزائر في ميدان حيدرة. وقفت إلى جواري امرأة محجّبة في منتصف عمرها، بدا أنها

تنبس بكلمات غامضة بصوت خفيض تخللتها نطق بالشهادة. لاحظت وأنا جالسة في سيارة الأجرة التي نقلتني إلى ميدان حيدرة أن السائق يشغّل شريطاً سمعياً، وقد أجهش الإمام في البكاء في أثناء خطبته متأثراً بكلماته.

بدأت في التفكير في معنى هذه الحوادث التي لا تجمعها علاقة في سياق بروز المعارضة الإسلامية وشيوع تديّن جديد. الإذاعتان المسموعة والمرئية تزخران بالأخبار والرسائل الدينية. مكبّرات الصوت في كل حيّ تُعلن أوقات الصلوات الخمس، وهي تبدو وكأنها تطلق تحذيرات عنيفة من هلاك وشيك أكثر منها تذكيراً للمرء بطاعة الله. كتبتُ في مذكّرتي (أصبحت الجزائر مشبعة بالرموز الدينية). قصدتُ تذكير نفسي بالإشارات الرسمية إلى الله، وكذلك المراجع والإشارات الفردية مثل الاهتمام المفاجئ في أوساط الأصدقاء والمعارف، بصوابية أنشطتهم اليومية بالنسبة إلى هذا التقليد أو ذاك.

الجزائريون مسلمون منذ القرن الثامن الميلادي، فمن أين جاء، إذاً، هذا التديّن الظاهري والهذيان الذي يثيره؟ لقد اعتبر الجزائريون موقفهم من الدين مسألة لا تشرّعها جماعة أو فرد. والآن، لم يعُد الدين أمر قضية عامة وحسب، بل مسألة قسرية، وبناء على العنف الذي اندلع منذ عام ١٩٩٢ تحول الخطاب الديني إلى خطاب سياسي، ولا يمكن التعبير الشخصي عنه أن يتمّ إلا بالهلوسة.

بودّي أن أدرس حالة الشابة المجهولة الاسم في سيدي عبد الرحمن للحديث مجازياً عن أزمة الجزائر منذ عام ١٩٩٢.

لا يمكن فهم الجزائر حالياً إلا كمجتمع في حالة هذيان سياسي وثقافي. وطبيعة العنف الذي يتعرّض فيه الأطفال والنساء والرجال للقتل بالسيوف، والمناشير والفؤوس، والسكاكين المزدوجة الحدّين، مؤرقة وكابوسية وهذيانية.

ويعرّف الهذيان الاجتماعي، في هذا الفصل، بأنه فقدان للسيطرة على ملكة التفكير من قبل أجزاء وشرائح سكانية، وهو متلازم مع حالات غلوّ عشوائي. وتتميز حالات الغلوّ هذه بهوس بتجارب تاريخية مختارة، مثل الاستعمار، وينتج منها أفعال يراد منها إزالة مظالم خرافية أكثر منها حقيقية. على سبيل المثال، يتمّ قتل المدنيين، هذه الأيام، لعدم امتثالهم لأسطورة المسلم المثالي، أو لأنهم أفراد في مجتمع اعتبر غير إسلامي، وفي حالة جاهلية. وقد اعتبرت الحكومة الجزائرية ضلالية، وغير إسلامية.

إن للاستعمار أهمية كبيرة في الخطاب الإسلامي المتصل بتفكيك ثقافة الجزائر وسياستها، وقد حاز نسباً أسطورية من حيث الإشارة إلى كل ما لا ينسجم مع نموذج سلوكي معتمد على الدين، إذ إنه معيار بُني بقياس السعادة والعدالة والتغيير. وصار الاستعمار مفهوماً أيديولوجياً يساعد على إعادة رسم الخريطة التاريخية للجزائر، فمن جهة أرادت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن تقدّم نفسها كصاحبة رسالة إعادة ربط المجتمع بماضيه المناهض للاستعمار، وبالتالي توفير صياغة استمرارية تاريخية تتجاوز بشكل ما الفترة الاستعمارية، عنى ذلك، من جهةِ أولى، تطهير المجتمع من الإرث المتجسّد في الاستخدام المستمر للغة الفرنسية، ودستور يعرَّف بأنه «علماني»، ونساء غير محجّبات، وتعليم مختلط؛ ومن جهة ثانية، حاولت الجبهة الإسلامية للإنقاذ إعادة تشكيل حياة الناس، وذلك بإصرارها، كما فعل الفرنسيون، على تفوّق رؤيتها للثقافة والمجتمع والسياسة. إن «مهمة التحضر» التي ناصرها المستعمرون في القرن التاسع عشر، سبقت ما يمكن وصفه بمهمة «إعادة التحضر» التي ناصرتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ[1]. كما أن هدف الإسلاميين ليس إعادة أسلمة الناس، كما يقال غالباً، بل إعادة استعمار الفضاءات الخاصة والعامة بتشريبها معاني وأعرافاً جديدة اشتقت من مصادر تخيّلية وسلوكية تبدو مألوفة للأفراد، لأنه معبّر عنها في اللغة العربية، ولأنها تشير إلى «إسلام توحيدي». إلا أنها في الحقيقة غريبة عن التجارب التاريخية واليومية للأفراد الجزائريين.

وفي النهاية، فإن الإسلام، كما عرفه الجزائريون قبل انبثاق الحركة الإسلامية، يمر بعملية تحوّل غيّرت معناه بتحريفه. إنها عملية معقّدة وغامضة، غالباً ما تظهر على عدة مستويات: العاطفية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية. إنها تستغلّ تمسّك الجزائريين بدينهم وتوقهم إلى الكرامة ورغبتهم في المساواة. وأنا أسمّي هذه العملية عملية إعادة استعمار، لأنها تستهدف الفضاء الثقافي الجزائري، كما فعل الفرنسيون الذين حاولوا في القرن التاسع عشر إزاحة الأعراف والقيم المحلية بما يناسب غاياتهم السياسية. وكما أمل الفرنسيون في إيجاد «صفحة بيضاء» لثقافة الجزائريين، أراد الإسلاميون فرض أنماط جديدة من السلوك، وتغيير في المواقف، ليحلّا محلّ الأنماط والمواقف الموجودة، التي اعتبرت بأنها «استعمارية جديدة وغير إسلامية»، لكونها لا تتماشى وتصور الإسلاميين السياسي للتديّن.

---

(١) هذا المفهوم تكرر استخدامه من قبل الدارسين والمحللين للحركات الإسلامية مثل جيل كيبل وأوليفييه روا.

يعاين هذا البحث العملية التي من خلالها «أعاد» التيار الإسلامي «استعمار» مجموعة التجارب التي تشكّل «حياة الأفراد»[٢]. لقد رأى الإسلاميون في التغيّرات الاجتماعية التي طرأت على الجزائر منذ استقلالها ـ التي تمثلت في انتشار التعليم، وتفطن المرأة لحقوقها، والضغط الاجتماعي المُطالب بإصلاح سياسي ديمقراطي ـ تحديات ينبغي السيطرة عليها. وسأجادل بأن الحركة الإسلامية تقصد إعادة توجيه التطور الاجتماعي السياسي للجزائر عبر إعادة الاستعمار الثقافي. وبفعل ذلك، فرض التيار الإسلامي على الجزائريين نظام معتقدات جديداً، وخلقوا ثقافة مضادة جديدة تزدهر على العدمية. إن تغاضياً سافراً عن الحياة الإنسانية لا يمكنه إعلاء قضية سياسية، كما تجلى في اعتداءات المجموعات الإسلامية المسلحة على المدنيين الأبرياء العُزّل، حتى يمكنها تأكيد عجز الحكومة عن حماية مواطنيها.

إن استخدام الطرائق الاستعمارية في السيطرة على المجتمع ليس حكراً على الحركات الإسلامية. فالدولة أيضاً، تبنّت استراتيجيات استعمارية أيضاً، ولا سيّما في تعاملها مع مؤسسة الدين، وسعت إلى إخضاعها للسيطرة السياسية. لكنّ الإسلاميين صاغوا أيديولوجيا كاملة تستخدم استراتيجيات التثقيف الاستعمارية لأغراض سياسية، كما فعل الفرنسيون، خلال الحقبة الاستعمارية. لم نرد في هذا الفصل الخوض في الأسباب المتعددة التي أدّت إلى انبثاق الحركات الإسلامية، كما أننا لا نتغاضى عن أي طرف في الحرب الأهلية الحالية، واهتمامنا الأساسي منصبّ على الاستخدامات الأيديولوجية للحقيقة التاريخية للاستعمار، والتأثير التحولي للتيار الإسلامي في الثقافة المحلية. إننا نقدم تبعاً لذلك تحليلاً لإعادة إنتاج الفكرة الاستعمارية، وهي فكرة استحواذية، أخفقت الدولة في تفكيكها، فيما نجحت الحركة الإسلامية في وضع اليد عليها بطريقة أسطورية.

أولاً: الاعتبارات النظرية

منذ عام ١٩٩٠، حينما فازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية، خضعت الجزائر لدراسات بصفتها دولة فاشلة، وقد «اختارت» نهج التقليد على التحديث، والإسلام على العلمانية. وغابت حقيقة أن تجربة الجزائر مع القواعد

---

(٢) للاطلاع على مناقشة لهذه الفكرة، انظر: Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston, MA: Beacon Press, 1973), chap. 1.

الديمقراطية «العلمانية» هي التي مكّنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من نشر رسالتها، والاقتراب من الفوز في الانتخابات البرلمانية، وأن هذه الحقيقة غالباً ما غابت عن الصحافيين والخبراء السياسيين الجاهزين لاستغلال فرصة «التحول» الواضح عن البلاغة الوطنية. إنها مثالية ما يدعوه مالي «تيار العالم الثالث» ضمن سياقات الأزمة الوطنية والتغيّر الدولي التي أخفقت، وليس «القومية» التي كثيراً ما يروّج لها في الجزائر[٣].

ومن المجدي معاينة مفهوم «الأزمة» لفهم صعود الحركة الإسلامية في الجزائر. هناك أوجه قوية بين أزمة الدولة الرأسمالية السابقة التي درسها هابرماس وأزمة الدولة الجزائرية في الفترة ١٩٦٥ ـ ١٩٨٤.

كشف هابرماس أن الدولة الرأسمالية السابقة تعاني فقدان شرعية لتدخلها المتزايد في المجال الاقتصادي، دعماً لمؤسسات مهنية ضعيفة، أو مؤازرة لمشاريع خاصة تسعى الدولة إلى التعويض عن فقدانها الشرعية لتخليها عن الصالح العام باستجداء بقايا التقاليد[٤].

وفي السياق الجزائري، تولّت الدولة وظائف اقتصادية بشكل مباشر، فيما اضطلعت بدور سياسي. هذه الوظيفة المزدوجة كانت ضرورية في مرحلة أولى لكي تسمح بظهور طبقات اجتماعية جديدة ـ طبقات مهنية، وسياسية، وتجارية ـ مرتبطة بالدولة من خلال تأمين اتصالهم بالممسكين بالسلطة. وقد عاد بيع القطاعات الاقتصادية المملوكة للدولة سابقاً لأفراد من القطاع الخاص خلال السنوات القليلة الماضية بسبب التعديلات الهيكلية، بالفائدة على أعضاء الحكومة السابقين أو أقاربهم أو على المقرّبين منهم. بعبارة أخرى، عملت الدولة الجزائرية حتى عام ١٩٧٨ كحاضنة للطبقات الاجتماعية، وعملت في الوقت عينه على تلافي بروز نزاع طبقي عن طريق توفير خدمات اجتماعية، مثل الرعاية الصحية، والتعليم المجاني، ودعم السلع الأساسية، وهو ما كان ممكناً بسبب عائدات النفط[٥]. وفي منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، لم تعُد الدولة قادرة على إرضاء الحاجات التي أوجدتها لتوفير خدمات أكثر وأفضل. إضافة إلى ذلك،

(٣) Robert Malley, *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution and the Turn to Islam* (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1966).

(٤) Habermas, Ibid., part 2.

(٥) Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Sociopolitical Change* (Boulder, CO: Westview Press, 1976), and Hasan, *Algérie: Histoire d'un Naufrage* (Paris: Le Seuil, 1996), chaps. 7 and 8.

لم تعُد هي قادرة على الحفاظ على ولاء الجماهير، لأن الأيديولوجيا وتطبيق الاشتراكية تعرّضا لضربة بسبب انهيار الاتحاد السوفياتي. وازداد الأمر سوءاً بسبب فقدان مكانتها في إثر انهيار حركة عدم الانحياز التي أدت فيها الجزائر دوراً محورياً، وأصبحت أكثر عرضة لإملاءات الاقتصاد العالمي.

وعنى احتكار للاقتصاد لغاية عام ١٩٧٨ إعادة هيكلة الطبقات الاجتماعية، وكذلك كبح التنمية الثقافية. فمن جهة، استعانت الدولة بالدين كمؤسسة يعتمد عليها كي تضمن الرضا الاجتماعي الذي صار ممكناً أصلاً بسبب الخدمات الاجتماعية التي كانت تقدمها. ومن جهة ثانية، ضمنت الدولة ولاء الجماهير عبر سياسة خارجية تقدمية عملت كبديل من المشاركة السياسية. وقد انهار الإجماع الاجتماعي حين صعّبت الأزمة النفطية في ثمانينيات القرن الماضي إخفاء صور انعدام المساواة الطبقية، بل وزادت صعوبة وقف مدّ الاحتجاجات من التأثير في أكثر الجهات تأثراً ـ الشباب والشابات المحرومات في المدن ـ على يد دولة زعمت الشمولية في غاياتها، لكنها كانت تخصّصه في ممارساتها. وبذلك تحوّلت أزمة الدولة إلى أزمة هوية وحافز[٦]؛ هوية بمعنى أن الدولة في الثمانينيات فقدت واجهتها الاشتراكية، لأن الرئيس الشاذلي بن جديد قنّن السوق السوداء حين وصل إلى السلطة، وتحوّل ببطء نحو اقتصاد السوق تحت غطاء التعديلات الاقتصادية التي فرضها ديْن خارجي اكتشف حديثاً بقيمة ٢٦ مليار دولار[٧]. فبعد أن أمّنت الدولة تكوين طبقات مرحلة ما بعد الاستعمار، أملت في تحفيز الشعب عن طريق تقديم ديمقراطية شكلية، وكان ذلك في عام ١٩٨٩.

أدى ولاء الجماهير من دون مشاركة في سبعينيات القرن الماضي إلى التقديس الأعمى للديمقراطية في أواخر ثمانينيات ذلك. ونظراً إلى افتقارها إلى الخبرة اللازمة لجعل اللعبة الديمقراطية ممتعة، على الأقل، إذا لم تكن مفيدة، اكتشف الناخبون الطابع الاحتيالي لهذه الظاهرة الجديدة التي أوصلت ٥٨ حزباً أجمعوا على نزاهة الانتخابات. فقد اقترع الناخبون لمن آلفوهم من المرشحين لأنهم يفهمون لغتهم، رغم أنهم قد يكونون غير مقتنعين برسالتهم. لذلك فاز مرشحو الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالانتخابات البلدية عام ١٩٩٠، وفي الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩١.

---

(٦) Habermas, Ibid., chap. 7.

(٧) Smaïl Goumeziane, *Le Mal Algérien: Economie politique d'une transion inachevée, 1962-1994* (Paris: Fayard, 1994), esp. chap 4.

وإجمالاً، نجمت الأزمة التي جعلت الجبهة الإسلامية تقفز إلى الواجهة السياسية عن بروز مجال سياسي تعمّقت تحت غطائه صور عدم المساواة، إذ ظهرت طبقات جديدة، وتعذّر احتواء النزاع الاجتماعي. كما أخفقت محاولة الدولة استجداء الدين في محاولتها لضمان التماسك الاجتماعي لسببين: (١) قيادة دينية جديدة قاومت خضوعها للدولة، وأسست «مساجد جديدة» تمكّنت من داخلها من توجيه خطاب تحرير مضاد لما أسمته دولة استعمارية جديدة[٨]؛ و(٢) عدم المساواة الاجتماعية التي كشفتها أزمة النفط في ثمانينيات القرن العشرين، والتي سهلت الأمور أمام الخطاب المضاد ليصير مسموعاً.

ثانياً: التيار الإسلامي والاستعمار

يتمحور الخطاب الإسلامي حول الماضي الاستعماري بقصد محوه، ويعِدُ بإعادة بناء مستقبل يرجع إلى حقبة بدائية أسطورية، عبر إعادة تأسيس الحاضر على مبادئ تعتبر مناوئة للاستعمار. وكون الجزائر لم تعُد مستعمَرة، لا يردع أنصار هذا الرأي. وقد تم تعريف الدولة الجزائرية على أنها مجرد امتداد للدولة الاستعمارية التي يتوجب تفكيكها. المفارقة هي أن الخطاب الإسلامي يسلك الخطوط التي سلكها الخطاب الاستعماري، عبر تفضيل الثقافي والسياسي على الاجتماعي والاقتصادي. فالإنجيل (استُخدم في القرن التاسع عشر لتنصير اليتامى الجزائريين) وقيم الرؤية الاستعمارية الخاصة بعصر التنوير، استُبدلا بالسنّة والحديث، ولم يتم الاكتراث بالقرآن الكريم، وإن استُدلّ به متى كان ذلك مناسباً. لهذا تفسر اللوائح الضابطة لكل أوجه الحياة اليومية في المساجد، وفي كتيبات تباع في المكتبات. على سبيل المثال، جرى تقنين واجبات المرأة نحو زوجها، وأطفالها، وأقربائها، وأصدقائها[٩].

وعلى المنوال نفسه، تم تصنيف سلوك الرجل في تجارته، إلى درجة تحديد الثمن الذي يتوجب عليه بيع بضاعته، من دون أن يخسر ماله أو يغش زبائنه. وفي الوقت نفسه، تم تقديم الوعي الطبقي في التعاملات التجارية، بمعنى أن المراكز الاجتماعية للزبائن تتجلى في الأثمان التي تطلب منهم[١٠].

---

(٨) Amine Touati, *Les Islamistes à l'assault du Pouvoir* (Paris: L'Harmattan, 1995), p. 256.

(٩) انظر: نور الدين طوابة، واجبات المرأة في الكتاب والسنّة، ط ٣ (قسنطينة، الجزائر: دار البعث، ١٩٨٩).

(١٠) تم الحصول على المعلومات من سائقي سيارات أجرة في سنة ١٩٩١.

وكما أن المشروع الاستعماري للهندسة الاجتماعية كان غريباً عن أعراف الشعب الجزائري، فكذلك المشروع الإسلامي الهادف إلى إعادة الحياة الاجتماعية، عبر منحها إطاراً معيارياً، جرى التعبير عنه بلغة تتضمن كلام الله وأحاديث رسوله (ص)، والتقاليد. وليس مستغرباً أن تسمع الجزائريين يتساءلون عمّ إذا كان تمحيص كل ما يفعلونه يومياً يعدّ جزءاً من دين مارسوه منذ الولادة. ويكمن الفرق بين المشروع الاستعماري والمشاريع الإسلامية في تلاعب الإسلاميين بالرموز الدينية المألوفة، وربط اللغة الجديدة للدين بالتعابير الشمولية: «نحن» والشعب و«هم»، أي الحكومة. إن الخطاب الإسلامي الذي أفصحت عنه الجبهة الإسلامية للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة يعيد بالبداهة تعريف العلاقة بين المسلم وربّه بتحويلها من عبادة خفية وتقوى إلى عرض مبجّل للتديّن، ومن وعي بتعدد التفاسير إلى الخضوع إلى تفسير واحد للنصوص، إن لم يكن إعادة تفسير اختارته الحركة؛ ومن التسامح مع مختلف أنماط الإسلام إلى رفض كل الانحرافات عن الصورة المعيارية للمسلم.

لم يكن الخطاب الجديد حول الدين ديناً، بل سياسة تحت غطاء ديني. لذلك، فإن سعيد المخلوفي، وهو أمير سابق للجيش الإسلامي للإنقاذ تخطّى الحدود بين النشاط المسلح الديني والعمل المباشر لإسقاط الحكومة، حين دعا إلى عصيان مدني. وبرر دعوته بالإشارة إلى الظلم الاجتماعي الذي سبّبته «القوانين المسيحية اليهودية»، ومحذّراً من أن كل من لم يستجب لدعوته سيكون مذنباً (بالخيانة والجريمة ضد الإسلام والمسلمين ومستقبل هذا الدين)[11].

بدمج الدين في السياسة بهذه الطريقة، استخدم الدين كعقاب على عدم الانخراط في العمل السياسي. وعلى المنوال نفسه، فإن الإمام إخليف شيراطي، وهو عضو مؤسس للجبهة الإسلامية للإنقاذ، أصدر فتوى في صيف ١٩٩٢ يأذن فيها بالجهاد ضد الدولة، على أساسات تمزج الاستعمار باستبداد الدولة. قال: «بينما يلاحق المسلمون في كل مكان، فإن قدامى المستعمرين الذين طردهم آباؤنا بالأمس مرحب بهم بتبجّح، رجعوا والفضل في ذلك لأبنائهم (يقصد القادة، وربما العاملين الغربيين في الجزائر) لمحاربة ديننا وتقاليدنا، والحطّ من شأن ثقافتنا وشخصيتنا، ولنهب ثروتنا، واستعباد شعبنا. الله يأمرنا بالقتال، أيضاً، ويحذرنا من مغبة مساعدتهم»[12].

(١١) Touati, Ibid., p. 250.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

وُجّهت الانتقادات إلى صور الظلم وانعدام المساواة الاجتماعية، والمشكلات الاجتماعية، ليس لكونها نتاج حكومة تفتقد الكفاءة وتسيّس القرارات، بل نتاج أفعال حكومة عُرّفت بأنها تحكم بالوكالة ـ مؤسسة استعمارية يقودها جزائريون. هذا الاستخدام للاستعمار كعامل للاضطراب السياسي يتجلّى في الطبيعة الحقيقية للسياسات التي التزمت بها الدولة منذ عام ١٩٦٢. وكان القصد منها تقييم تاريخي جديد يحجب حرب الاستقلال لغرض تبرير حرب جديدة ضد الاستعمار. وللسبب نفسه، تمّ اللجوء إلى استعمار محلي يشك في شرعية حرب الاستقلال، وهذا يعني ضمناً وجوب محاربة الأعداء المحليين. بمعنى آخر، دولة الاستقلال ليست شرعية، بل غربية، ويجب محاربتها بناءً على ذلك. في هذا السياق، فإن أعمال العنف ضد أعضاء الحكومة والجيش والشرطة تشبه تلك الأعمال التي ارتكبت ضد نظرائهم الفرنسيين، من قبل جبهة التحرير الجزائرية خلال السنة الأولى من حرب الاستقلال. وعلى المنوال نفسه، فإن أعمال العنف العشوائية التي ارتكبت ضد المدنيين من قبل المجموعات الإسلامية المسلحة منذ عام ١٩٩٣ تذكّر بحرب عصابات المدن التي شنتها جبهة التحرير الجزائرية ضد المدنيين من المستعمرين، أي استخدام الصورة الاستعمارية من قبل مؤسسي الحركة الإسلامية في قضية الديمقراطية. وبينما أثارت جبهة التحرير الجزائرية إبان الحرب المبدأ الديمقراطي الذي ينصّ على حق تقرير المصير، إثباتاً لمشروعية نضالها ضد المستعمرين الفرنسيين، نرى الحركة الإسلامية تحتقر الديمقراطية.

لا تمثل الدولة المقامة على أوامر الله مملكة الله على الأرض، بل إنها مؤسسة شكلية أسست لذاتها، ومستقلة عن الأفعال والسياسات للدولة القائمة. إنها لا تخاطب الحياة الروحية للأفراد، لكنها تهدف إلى إعادة تشكيل المناخات الاجتماعية والسياسية. الخلاص، والروح، والرحمة، والغفران، والمحبة، والمرأة، ليست مركزية للحياة الجديدة في الجمهورية الإسلامية. كما يجري الاستدلال بكلام الله في سياق النضال، والتمرد، والحرب، والتظاهرات، وقد استُخدمت الإضرابات العامة، والعصيان بين عامي ١٩٩٠ و١٩٩٢، مثل العديد من المناهج والوسائل، من أجل «تدمير العقبة الأساسية، أحفاد المستعمرين، المولودين من دمنا»[١٣].

ونظراً إلى دخولهم الحلبة السياسية كمتنافسين على السلطة، لم يكن مراد الإسلاميين من الاستدلال بكلام الله والدين من أجل تحرير الشعب من هموم الدنيا،

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

بل من أجل تبرير سعيهم إلى السلطة. وحين يتعمّق الإسلاميون في المسائل اليومية المتصلة بالأخلاق، فهم يقومون بذلك عبر توليفة من النصح المتلذّذ، والإكراه المستمر، والتعنيف (خاصة للنساء الأقل إلماماً بالنصوص الدينية مقارنة بالرجال)، والضغوط الاجتماعية. إن تعريف الدولة القائمة كمؤسسة استعمارية ينفي الحاجة إلى تكوين بديل قابل للتحقيق والتنفيذ. وإذا كان وصف الاستعماري يعني «نصراني - يهودي»، فإن البديل لا يكون إلا دولة إسلامية فقط.

ثالثاً: التيار الإسلامي وإعادة الصياغة التاريخية

ادّعى الإسلاميون أنهم ورثة حركة العلماء التي ظهرت في الثلاثينيات من القرن الماضي، ونظروا إلى عبد الحميد بن باديس كقائد روحي لهم. إلا أن نقاط الاختلاف بين مشروع عبد الحميد بن باديس الاجتماعي ومشروع الجبهة الإسلامية للإنقاذ تفوق أوجه الاتفاق. عاش عبد الحميد بن باديس، وقام بالوعظ والإرشاد تحت الحكم الاستعماري، من غير أن ينكره. كان هدفه يتمثل بإعادة إنهاض ثقافة أضحت مرويّات إلى حدّ بعيد، نظراً إلى ندرة المدارس التي تدرّس اللغة العربية، وشعبية الزعماء الصوفيين في الأرياف الذين احتقرهم واتهمهم بنشر الخرافات، وتثقيف الشباب المسلم الذين تعلموا في المدارس الفرنسية، وغالباً ما تزوّجوا بفرنسيات. وتضمن برنامجه الثقافي تدريس اللغة العربية للصبيان والبنات، ومدّ التعليم ليشمل البنات حتى يصبحن ندّات للرجال المتعلمين، والعودة إلى التطبيق الدقيق للقرآن والسنّة كمرشدين في الحياة اليومية[١٤].

لم يطالب بن باديس باستقلال الجزائر، ولم يطالب بطرد الحكم الاستعماري بالوسائل المسلحة أو العنيفة. في الحقيقة، يبدو أنه آثر تجديد الثقافة الجزائرية داخل الإطار الاستعماري، ومعاملة منفصلة بشكل مطلق، ولكن متساوية للسكان المحليين. لذلك، جادل بن باديس بأن كون المرء مواطناً فرنسياً لا يعني ارتداده عن دينه. وميّز بين المواطنة السياسية والمواطنة الثقافية؛ الأولى تعني أنك فرنسي، لكن الثانية تعني أنك مسلم[١٥].

---

(١٤) للاطلاع على تحليل لفكر بن باديس، انظر: Marina Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York; London: Routledge, 1994), pp. 81-88.

(١٥) Lhouari Addi, «Religion et Politique dans le Nationalisme Algérien: Le Role des Oulemas,» *Revue maghrebine d'etudes politiques et religieuses* (Universite d'Oran), no. 1 (octobre 1988).

تكمن ناحية التداخل بين ما يُدعى مشروع بن باديس الإصلاحي وخطة الجبهة الإسلامية للإنقاذ الرامية إلى إقامة جمهورية إسلامية في الدفاع عن أخلاق دينية نقية، والابتعاد عن التصوف الشعبي، وتطبيق أدقّ النصوص الدينية التأسيسية. يرجع التشابه إلى أن بن باديس وحركة العلماء لم يستخدما الإكراه والإجبار لتحقيق أهدافهما، رغم أنهما شنّا هجمات شفهية قوية على الطرائق الصوفية. لقد أرادت حركة العلماء إنقاذ المجتمع من الإهمال الثقافي، وليس من التنمية والتطور، كما هي الحالة على ما يبدو مع الحركة الإسلامية. فقد رأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في البداية في عودة بروز الطرائق الصوفية التي قمعت في عهد حكومة بومدين تهديداً لمحاولتها الهادفة إلى احتكار الأنشطة الدينية. كما رفضت الجبهة الإسلامية للإنقاذ السياسات التنموية للدولة، والتعليم العلماني، وتقنية الاتصالات، مثل الأطباق الهوائية. والجدير بالملاحظة أن بن باديس لم يجدْ إلا القليل من الدعم في العديد من المناطق الريفية، حيث يكون المسلم مرادفاً للصوفي. وإذا تمكنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من تحقيق شيء من النجاح بين السكان الحضر، فإن ذلك لم يكن راجعاً إلى رسالتها الدينية بقدر ما يعود إلى الأزمة التاريخية التي جعلت الناس متذمرين ضد حكومة تفقد شعبيتها بشكل متزايد. ومن المفيد ملاحظة أن كلاً من حركة العلماء والجبهة الإسلامية للإنقاذ كانتا حركتين حضريتين في الأساس. إن ادعاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ تفوّقها على حركة العلماء محاولة أخرى لإعادة كتابة التاريخ، وإعادة تحديد معالمه، وتقديم نفسها أنها أكثر انتماءً للجزائر من حزب جبهة التحرير الوطني.

ونجد مثالاً ثانياً على إعادة كتابة التاريخ لدى كتّاب ساندوا من غير قصد منهم شرعية معارضة الجبهة الإسلامية للإنقاذ للدولة. ويجادل الدارسون الأكاديميون الجزائريون الذين يحاولون تفسير الأزمة الحالية داخل السياق التاريخي للحركة الوطنية، بأن جبهة التحرير الوطني، منذ انطلاقتها، ضمّت إلى صفوفها عدداً من العلماء المتعاطفين الذين أقصتهم الحكومة عقب الاستقلال[١٦]. هذا الرأي يمنح مشروعية لفكرة أن الثورة الجزائرية كانت ثورة دينية، شبيهة إلى حدّ ما بالثورة الإيرانية، واستولت عليها في عام ١٩٦٢ مجموعة من العلمانيين، عملوا على «تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع غربي. إن الطبيعة الكاريكاتورية لهذه المقاربة تعدّ مقياساً على

(١٦) يمكننا أن نجد مثالاً على هذا الرأي في المفهوم المعدّل الاجتهادي لتاريخ الحرب الجزائرية لدى محمد حربي.

أهمية الأيديولوجيا. لقد كانت الثورة الجزائرية ثورة فلاحية قادتها الشريحة الفقيرة من الطبقة الوسطى (أو البرجوازية الصغيرة). وعلى العموم، كانوا رجالاً تلقوا تعليماً فرنسياً، ونظروا إلى أنفسهم، أيضاً، كمسلمين. كان الإسلام واحداً من أبعاد الثورة، لأن أغلب المشاركين فيها كانوا مسلمين ثقافياً. إلا أن إشعال الثورة لم يكن يقصد منه إقامة جمهورية إسلامية، حتى وإن تمّ استخدام بعض الرموز الدينية لتعريف النضال من أجل استئصال الاستعمار.

رابعاً: الصورة الاستعمارية وإعادة تكوين المشهد الثقافي

أدت الأهمية الرمزية للصورة الاستعمارية في الخطاب الإسلامي دوراً وظيفياً في إعادة تكوين المشهد الثقافي الجزائري. لقد استعرتُ مفهوم «Reterritorialization» من غيلز ديلوز وفيلكس غواتاري للإشارة إلى ظاهرة نقل الرموز من إقليم إلى آخر عبر إسقاط أحداث وأفعال مألوفة على واقع اجتماعي أو تاريخي مختلف[١٧]. على سبيل المثال، قوبلت الديمقراطية بالترحاب كونها اختراعاً علمانياً «غربياً» أريد منه إرباك الجزائريين من أجل تخليد الحكم الاستعماري عبر وكلاء. وفي الوقت نفسه، زعم أيضاً أن الديمقراطية موجودة، أصلاً، في الفكر الإسلامي ممثلة في مؤسسة الشورى القديمة. وبفعل ذلك، أمكن التغاضي عن علاقات السلطة التي تشكّل الأساس لادعاء الإسلاميين أنهم الورثة الشرعيون للسيادة في مرحلة ما بعد الاستعمار، وأزيحت الثقافة الجزائرية عن فضائها الحاضر، وأسقطت على مشهد جديد ـ تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم يعرفه الجزائريون ككل منذ القرن السادس عشر على الأقل.

لذلك، تبدو علاقات السلطة المسيّسة بين الحكومة والتيار الإسلامي المعرض لها، إضافة إلى قواعدها الاجتماعية، مجردة، وتجريدها يصبح محسوساً. والصورة الاستعمارية تساعد النمط الثقافي الذي «تسلل خفية» حكماً إلى الثقافة القائمة، والنتيجة هي أن هذا النمط يؤثر في إعادة تكوين مشهد ثقافي للثقافة القائمة، ويوفر لها مشهداً جديداً. وخير طريقة لدراسة هذه أن ندرس العلاقات الجنسانية، إذ إنه بتجاوز التغيّرات التي صارت ممكنة بفعل حرب استئصال الاستعمار، أصرّت الجبهة الإسلامية للإنقاذ،

(١٧) Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: The Viking Press, 1985), vol. 1

وكذلك الجماعات الإسلامية المسلّحة، على إعادة تعريف أدوار المرأة في المجتمع استناداً إلى قراءة صارمة للشريعة. وكون الشريعة لا تقنّن شكليات الحجاب المفروض حالياً على المرأة، بدت وكأنها ليست عقبة أمام رغبة الإسلاميين في طمس انسلاخ المرأة الثقافي والتاريخي عن تقليد الحجاب. والأمر نفسه يقال عن عادة الشيعة في ما يخصّ الزواج المؤقت (زواج المتعة) التي تشكل محاولة لإعادة تكوين المشهد الثقافي الجزائري. فقد أجبرت النساء على زواج المتعة من قبل العصابات المسلحة التابعة للمجموعات الإسلامية المسلحة التواقة إلى إشباع رغباتها الجنسية بطريقة «مشروعة». ويمكن لهؤلاء الأفراد ممارسة الجنس مع نساء غير راغبات تحت غطاء «الزواج المؤقت». وبفعلهم ذلك، حرّفوا هذه العادة القديمة (القائمة على رضا الطرفين)، وأوجدوا اتصالاً قسرياً بين الإسلام السنّي السائد في الجزائر والإسلام الشيعي[١٨].

وصاحَبَت تجدد الاهتمام بالحجاب كعلامة ملموسة على إيمان المرأة، ممارساتٌ إكراهية من بعض الرجال الذين يصرّون الآن على أن ترتدي عرائسهم الحجاب. وفي عام ١٩٩١ قابلتُ امرأتين تزوّجتا حديثاً في الجزائر لم يسبق لهما ارتداء الحجاب قبل الزواج، إلا أنهما امتثلتا للعادة، لأنها كانت مشروطة في عقدي زواجهما. كما أن الشباب الساعي إلى الزواج بنساء «عفيفات»، يطلب من زوجات المستقبل، بشكل متزايد، ارتداء الحجاب. وبحسب وصف زعيم حركة المجتمع الإسلامي «حمس» الذي أصبح اسمه مؤخراً «حركة مجتمع السلم»، «امرأة ترتدي الحجاب هي أفضل من ألف خطبة جمعة. إنها دبابة متحركة»[١٩]. وبصرف النظر عن المقصود بهذا المجاز الحربي، فالحقيقة الماثلة هي أن دور المرأة في المجتمع أعيد تعريفه بلغة تعكس التغيرات التي نفت ببطء حاجة المرأة إلى القلق بشأن ارتداء الحجاب، والتركيز على التعليم والعمل عوضاً عن ذلك[٢٠].

أخيراً، وبالمثل، أدى إدراج ملامح التديّن في الحياة اليومية في خطب الجمعة في المساجد إلى حلول القواعد الدينية محلّ قواعد العمل. لذلك بات للعمال في المؤسسات المملوكة للدولة استراحات غير مرخّصة بين عامي ١٩٩٠ و١٩٩٣ لأداء

---

(١٨) للاطلاع على مناقشة لزيجات المتعة القسرية في الجزائر، انظر: Karima Bennoune, «S.O.S. Algeria,» in: Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (New York: Syracuse University Press, 1995).

(١٩) Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, p. 217.

(٢٠) إن حقيقة انضمام بعض السيدات إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا يكاد يجعلها حركة مدافعة عن حقوق المرأة.

الصلاة بين فترة الظهيرة والساعة السادسة مساءً، وغالباً ما يغادرون مبانيهم المكتبية متوجهين إلى مسجد قريب. وهنا أيضاً، أزيحت الثقافة الجزائرية، وأعيد تكوين المشهد الثقافي في مسعى إلى إيجاد نظام اجتماعي جديد بحجة إعادة بناء نظام قديم زعم أن الاستعمار أبطله. أريد من تدمير الجماعات الإسلامية المسلحة للمدارس في كل أنحاء البلاد على أساس أنها تدرّس العلمانية رداً على السياسة الاستعمارية القائمة على أن يكون فرض اللغة الفرنسية من القواعد الثقافية في المدارس، والتي نظر إليها على أنها ما زالت تنفذ وتطبق في الجزائر اليوم. وجرى التغاضي عن حقيقة أن بعض التعليم الديني كان القاعدة فعلياً في المدارس الابتدائية، والسبب هو أن تعليم الدين يجب أن يتم وفقاً لتفسير «الإسلاميين» الجديد للنصوص.

خامساً: لماذا التيار الإسلامي، وليس التيار الإصلاحي؟

يمكن المجادلة بأن الأهمية الكبرى للصورة الاستعمارية التي تشكل الأساس لتفكير واستراتيجيات الحركة الإسلامية في الجزائر تعدّ منطقية، ليس فقط في السياق الجزائري، ولكن، أيضاً، في أماكن أخرى في الشرق الأوسط. ولا ريب في أن أبا الأعلى المودودي، وهو منظّر إسلامي باكستاني، عرّف أحد أنواع الجاهلية تحديداً بأنه ناجم عن التأثير الاستعماري في ثقافة المسلمين المحلية[٢١]. حتى الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع عشر صاغوا أفكارهم داخل سياق مواجهة مجتمعاتهم مع الإمبريالية الغربية. هذا صحيح، لكنه لا يفسر سبب اختيار الإسلاميين المعاصرين إعادة استعمار حياة أبناء أوطانهم (بطريقة تشبه السياسات الثقافية للمستعمرين السابقين) بدلاً من العمل على إنهاض الثقافة الإسلامية؟

ربما تُبنى نهضة على إنجازات المجتمعات الإسلامية السابقة في مجال العلم والطب والتضامن الاجتماعي والتسامح. وهذا لا يعني ببساطة العودة إلى النصوص الأساسية، ولكن يعني قراءة نقدية لتطور الفكر الإسلامي في الفلسفة والسياسة والقانون. كما يعني أيضاً تقييماً نقدياً لأسباب انكشاف العالم الإسلامي أمام الغزو الاستعماري، وفهماً للتأثيرات المتبادلة للمستعمِرين بصفتهم مسيحيين، وللمستعمَرين بصفتهم

(٢١) John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), chap. 5.

مسلمين. وأخيراً، تعبّد النهضة الطريق أمام توليفة لبعض الإنجازات الثقافية الغربية التي لا يمكن الاستغناء عنها، وكذلك إسهامات المسلمين في العلاقات الاجتماعية، وخاصة العلاقات بين الأجناس. كما لا يمكن الاستغناء عن المكونات المكتسبة عن الغرب، وهي العلم، والتقانة، والمواطنة. وقد استفادت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من استخدامها الأجهزة العالمية التقنية خلال حملة ١٩٩١ الانتخابية، حينما سطعت أجهزة الليزر بالشعارات في المهرجانات السياسية، وشاع استخدام الحاسوب، والفاكس، وكذلك الهواتف الخلوية بشكل كبير في أوساط الإسلاميين في الجزائر وغيرها. لكن اعتماد هذه الأجهزة اعتبر نفعياً تماماً وخالياً من أي مضمون. ولم يكن هناك أي تفكير في التغيرات الثقافية والاجتماعية التي تعيّن حدوثها في الغرب قبل أن يصبح تطوير التقانة ممكناً. كما لم يكن هناك تفكير في كيفية خلق تطور علمي مستقل في الجزائر. وإذا كانت التقنية جيدة بما فيه الكفاية للإسلاميين بغضّ النظر عن أصولها الثقافية، فإن الأمر يستوجب تطبيق ذلك أيضاً على الاختراعات الأوروبية الأخرى، كاحترام القوانين الوضعية والمواطنة.

نتج من تحويل الاستعمار إلى أسطورة توجّه إلى نوع من الانتقام الثقافي، مركّزاً على إسقاط تاريخ الجزائر على ماضٍ أسطوري يتحقق من خلال محو الحاضر. وهذا المحو يحدث في نمطين: انحدار نحو دينية شكلية قائمة على عرض ظاهري لتطبيق أركان الإسلام الخمسة، واستخدام العنف ضد من اعتبروا مسلمين غير مثاليين. وقد انخرطت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في هذين النمطين. وأعادت الجماعات الإسلامية المسلحة تعريف فن العنف، بينما اعتمدت نفاقاً تشكيلة منتقاة من الممارسات تجمع بين المذاهب السنيّة والشيعية الأصولية الجديدة. إلا أن المشروع النهائي للجماعات الإسلامية المسلحة عدمي من حيث إنه غير مرتبط عملياً بهدف اجتماعي سياسي عملي.

ولا يمكن أن يوفر القتل الذي حلّ بالأبرياء من كل الأعمار، ومن الجنسين، خاصة خلال شهر رمضان عام ١٩٩٧، لمرتكبيه شرعية. ومع ذلك، يمكن أن يفسر على أنه إنجاز لمجتمع أسطوري، يقطنه أصوليون أسطوريون جدد لم يتواجدوا في الجزائر إطلاقاً من قبل الغزو الاستعماري.

وتعني القوانين الوضعية (أو ما يطلق الإسلاميون عليها العلمانية) احترام الإجراءات القانونية السليمة، والمساواة أمام القانون، ونهاية الاستبداد. ولن يكون تطبيق هذه القوانين ممكناً إذا ردّت جماعات المعارضة على إخفاقات الحكومة

باستبداد مماثل، والدعوات المطالبة بالعصيان المدني التي أطلقها أعضاء في الجبهة الإسلامية للإنقاذ عام ١٩٩١، والتي شملت تحطيم مصابيح أضواء الشوارع، وبالتالي إغراق الجزائر في الظلام، وتعسير انتقال الأشخاص الذين بحاجة إلى التوجه إلى أقسام الطوارئ في المشافي، ينمّ عن استخفاف أساسي بقانون اعتبر باطلاً، لأنه غريب عن الشريعة. إن المجادلة، كما فعل بعض علماء السياسة الأمريكيون، بأن طرق الجبهة الإسلامية للإنقاذ كانت رداً على حكومة وحشية غير شرعية، هو كلام غير دقيق وخاطئ. فالتكتيكات التي تبنّتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ كانت متطرفة وقتالية، قبل حملة القمع الحكومية، كما يوضح ذلك تاريخ الأحداث خلال عامي ١٩٩٠ و١٩٩١. كما أن الجزائريين لم يضعوا دولتهم الموجودة موضع السؤال، لكنهم وضعوا مقدرة قادتها على إدارة الاقتصاد موضع التساؤل. وعلى عكس نظرائهم المصريين، قدّم الإسلاميون الجزائريون خدمات اجتماعية محدودة في المراكز الحضرية، مثل العاصمة الجزائر، وبدأوا بفعل ذلك في الثمانينيات من القرن الماضي، حينما كان الاقتصاد القائم على النفط يعاني قصوراً أثّر في دعم الدولة للسلع. كما لا يمكن الادعاء بأن الناس كانوا بحاجة إلى الإسلاميين، أو أنهم، بطريقة ما، قاموا بإنجاز بعض الأعمال التي كان يتوجب على الدولة القيام بها، وبالتالي كانت سلطتهم مشروعة[٢٢].

ينبغي إعادة تعريف فكرة المشروعية التي تتمحور حول الحاجات. فهل تشير إلى وجود المؤسسات الدستورية؟ وإذا كانت كذلك، فإن القليل جداً من دول العالم الثالث يحظى بحكومات شرعية. فهل تعني أن سلطة القادة مبنية على إجماع اجتماعي؟ في هذه الحالة، فإن الجزائريين وافقوا في عام ١٩٦٢ على أن تكون لهم حكومة مكوّنة من الجزائريين، إلا أن شكل هذه الحكومة وتوجهها كان مصدر اختلاف، لكنه مع ذلك لم يؤثر في قبول الجزائريين لحكومتهم.

لا يمكن للمرء سوى تذكّر السيل الشعبي الهائل خلال جنازة الرئيس الراحل هواري بومدين في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨، ليكتشف مدى قبول الجزائريين لحكومتهم. فالنزعة إلى الاقتداء بتجربة حكومة الولايات المتحدة الحالية المتصفة بالمشروعية كمعيار، ثم إدراج الحكومة الجزائرية تحتها، يحجب خصوصية التجربة الجزائرية ويحول دون فهم طريقة بروز التيار الإسلامي. وبإمكان المرء فقط التحسّر

---

(٢٢) يستعرض هذا التوجه الفكري جون إنتليس الذي يتصور الحركة الإسلامية حركة شرعية تستجيب لتطلعات الشعب. كلمة ألقيت في جامعة درو، ماديسون، بولاية نيوجرسي، ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٧.

على إخفاق الجبهة الإسلامية للإنقاذ في صياغة استراتيجيات كانت ستضغط من أجل إصلاحات سياسية بشكل سلمي. كما أن حظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩١ غالباً ما يستشهد به كسبب لجنوحها إلى العمل العسكري، وصعود فرعها الراديكالي، الجماعة الإسلامية المسلحة. ومع ذلك، وكحزب ادّعى أنه يمثل بديلاً للحكومة الموجودة، كان لزاماً عليه تمييز نفسه من خصومه باختيار وسائل سليمة في مجتمع لم يتعاف تماماً من الحرب الدامية ضد الاستعمار. العنف، في سياق الجزائر ما بعد الاستقلال، يضحّي بأولئك الذين دعموا الجبهة الإسلامية للإنقاذ على أمل أنها ستُدخل تغييرات في حياتهم، ويأتي، في المقدمة، الشباب الباحثون عن حياة ومعنى أفضل. وفي هذا، تختلف الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن رجال الدين الذين قادوا عملية التحرير في أمريكا اللاتينية، والذين استخدموا الدين للدفاع عن المضطهدين والمحرومين. ويبدو أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم تمثل إلا نفسها، إذا اعتبر المرء أن كل تصريحاتها كانت مناوئة للعلمانية، وليست تحررية، على الرغم من إشاراتها إلى الظلم.

وربما تعتبر المواطنة أهم مبدأ مهم كان على الحركة الإسلامية قبوله. المواطنة تصلّب من حكم القانون عبر التأكيد أن كل الأفراد لهم حقوق وواجبات يتوجب على الدولة حمايتها. إن عدم تطبيق المواطنة في الجزائر أكثر تجلّياً في العلاقات بين الجنسين. فالنساء مواطنات (يحملن جوازات سفر جزائرية)، لكنهن لسن مواطنات كاملات الحقوق. فحقوقهن المواطنية قيدها نظام الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٨٤، الذي يجيز قانوناً عدم التساوي بين الجنسين بشكل يمثل انتهاكاً للدستور[٢٣]. إن الخضوع لقانون الأحوال الشخصية الجزائرية، رغم الحماية التي يوفرها الدستور للمواطنة الكاملة، هو سبب الموقع الضعيف للمرأة في المجتمع. فقد كان يتوجب على الجبهة الإسلامية للإنقاذ تقنين الوضع القانوني للمرأة عبر إزاحة مواطنتها الشكلية، وجعلها خاضعة للشريعة بشكل شامل لا غموض فيه.

ولكون الجبهة الإسلامية للإنقاذ تبشّر بنظام اجتماعي سياسي جديد، أتيحت لها الفرصة لتقييم قضية الجنسانية في ضوء الفترة البطولية للإسلام حين أدت المرأة، كما يقال، دوراً عاماً مهماً. وربما كان مبدأ الاجتهاد سيساعد على توضيح أن الجبهة ـ وهي جماعة قائمة على الدين ـ بإمكانها تحسين وضع المرأة، حيثما فشلت الدولة لفقدانها

(٢٣) للاطلاع على تحليل لمدونة الأسرة، انظر: Lazreg, Ibid., pp. 150-157.

الإرادة. وبدلاً من ذلك، اختارت الجبهة الإسلامية للإنقاذ حرمان المرأة من حقوقها التي فازت بها بعد استقلال بلدها، وتم ذلك عبر المطالبة المنهجية ببقائها داخل البيت. ولا يمكن القول إن الدافع إلى انتهاك مفهوم المواطنة معارضة الإسلاميين الأصوليين للمساواة بين الجنسين فقط. إنها تدل على معارضة أعمق لكل الممارسات المتصلة، بشكل أو بآخر، بمفهوم «العلمانية». وهذا سبب مقت الإسلاميين للديمقراطية.

الديمقراطية مرفوضة ليس لكونها حكم الأغلبية التي قد تمارس دكتاتورية على الأقلية وحسب ، بل لكونها حكم الشعب. إن نقد شكلية الديمقراطية، كما تمارس في العديد من المجتمعات الصناعية، أمر مشروع. لكنّ رفض الديمقراطية الشكلية بصفتها «هرطقة»، كما صرّح بذلك علي بلحاج، القائد المشارك في تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لاعتمادها على سيادة الشعب، وليس حكم الله، يثير إشكاليات[٢٤]، ذلك أن رفض الدولة بكاملها، بغضّ النظر عن كونها ديمقراطية أو لا، نظر إليه على أساس أنه بديهي. لذلك، ولغرض محاولة منح العصيان المدني مشروعية قانونية، أشار الإمام الإسلامي إلى أنه «يمكن المجادلة في ما إذا كان لدينا الحق بالتمرّد على حكومة ظالمة، لكن الشعب لم يبايع هذه الحكومة لأنها غير قائمة على أوامر الله والسنّة والخلفاء...»[٢٥].

بعبارة أخرى، تمّت الدعوة إلى التمرد بشكل مستقل عن أفعال وسياسات الحكومة، وتمّت الدعوة إليه بهدف إقامة مؤسسة جديدة. إنه تعبير عن رغبة صرفة في السلطة. فالدولة القائمة على حكم الله تثير سؤالاً حول من، بما في ذلك أعضاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ، يملك الحق في تفسير إرادة الله؟ الشريعة لم تقدم بحوثاً حول الفلسفة السياسية أو توجيهات للحكم السياسي. وتضمين المقدسات كمصدر للمؤسسات الاجتماعية ـ السياسية التي كانت تقليدياً علمانية، يترك السؤال مفتوحاً وبلا إجابة حول مشروعية الوسط البشري الذي يحكم الله من خلاله. هناك بلدان (مثل العربية السعودية، والسودان، وإيران، وأفغانستان تحت حكم طالبان) يُتمسك فيها بحكم الله كعامل تشريعي للحكم السياسي، مليئة بالإساءات لفئات من الشعب اعتبرت ناقصة، سواء كانت هذه الفئات نساءً، أو رجالاً «علمانيين»، أو أقليات أخرى. وتدعو الحركة الإسلامية إلى تحرر ديني الطابع من الحاجات والرغبات القائمة، لكنها تترجم

(٢٤) Kamel Hamdi, *Ali Benhadj, Abassi Madani, Mahfoud Nahnah, Abdellah Djaballh: Differents ou Differends?* (Alger: Chihab, 1991), p. 75.

(٢٥) Touati, *Les Islamistes à l'assault du Pouvoir*, p. 257.

ذلك إلى لغة سياسية تجعل المقدّسات سلطة أرضية. حقاً، إن الجمهورية الإسلامية، التي غالباً ما يستشهد بها، هي جمهورية رجال قائمة على رجال يستخدمون التعاليم الربانية كمجاز في صراع الرجال لتشريع السياسي.

لم يتم تقديم أي بديل للديمقراطية على النسق الغربي يكون أكثر ملاءمة للجزائر، باستثناء إشارات إلى مبدأ الشورى، أو التشاور، التي تترك العملية مفتوحة، والتي يتم فيها اختيار أعضاء مجلس الشورى لتمثيل فئات مثل المرأة[٢٦]. وتعني المواطنة، ضمنياً، القبول بفكرة التساوي في الحقوق، وهي تعدّ في بداية القرن الحادي والعشرين في منتهى الأهمية. إنها حجر عثرة أمام الإسلاميين الذين يريدون إحلال الاختلاف والتكامل محلّ المساواة في الحقوق. وفي ما يخصّ العلاقات الجنسانية، على سبيل المثال، تعتبر الفروق التشريحية كأساس لعدم المساواة الاجتماعية والسياسية، بغضّ النظر عن تأثيرها في الفرد وفي المجتمع. إن ادعاء الإسلاميين تأسيس مملكة العدالة تضرّر بشدة لإيمانهم بمعايير قانونية غير متساوية. كما أن فكرة أن المساواة فكرة غربية تناصر تطور الفرد على حساب المجموعة يُعدّ دفاعاً ضعيفاً بالنسبة إلى نزعة محافظة اجتماعياً وسياسياً لحركة تساوي بين التغيير والتطوير من جهة، والاستعمار من جهة أخرى.

يُزعم غالباً أن الحركة الإسلامية في الجزائر، كما في أية بقعة أخرى، تعبّر عن بحث يائس عن هوية في عالم تتزايد فيه سيطرة رموز وممارسات ثقافية تعود أصولها إلى القوى الإمبريالية سابقاً. والجزائريون الذين ولدوا قبل الاستقلال، يعرفون جيداً معنى وتأثير السياسات الفرنسية الخاصة بالاستيعاب الثقافي. لكنّ هذه السياسات لم تغيّر إيمانهم بدينهم، رغم محاولات التنصير التي قامت بها الكنيسة الفرنسيسكانية لـ «الآباء البيض». ورغم ذلك، فإن الحقيقة هي أن هوية الجزائريين تحوّلت إلى إشكالية بسبب تسييسها من قبل المستعمِر، إذ خلقت السلطات الاستعمارية فئة «محليين مسلمين» حُرموا من المساواة في الحقوق بسبب دينهم. وفي المواجهة الاستعمارية، صار الإسلام من أكثر ملامح الهوية الجزائرية بروزاً. لكن بعد أن استعادت الجزائر استقلالها، نظر الجزائريون إلى انتسابهم إلى الإسلام بأنه من المسلّمات، وبدأوا في التشديد على الأبعاد الأخرى لهويتهم، مثل الطبقة الاجتماعية، والمهنة، والجنس...

---

(٢٦) للاطلاع على مناقشة للإسلام والديمقراطية، انظر: Azizah Al Hibri, «Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy,» *Case Western Reserve Journal of International Law*, vol. 24, no. 1 (1992).

إلخ. إلا أن هذه العملية أحبطت بسبب إعادة إضفاء صفة الإشكالية على الهوية من قبل الحركة الإسلامية التي قامت بتسييس الدين، كما فعل المستعمرون قبلها، وجعلت منه الشكل الوحيد للهوية التي من الممكن أن يتخذها الجزائري. ولا يوفر التيار الإسلامي حلاً لقضية الهوية، لأنه يركّز على السلطة السياسية أكثر مما يركز على الهوية، مثله في ذلك مثل الاستعمار الذي ركّز على السلطة أكثر مما ركّز على «رسالة تمدينية».

حلّت فئة «الإسلامي» محلّ «المسلم المحلي» الذي هو ليس مواطناً، بل موضوعاً جديداً لخطاب ديني طامح إلى السلطة. إن الهوية ظاهرة شديدة التعقيد، ولا يمكن اختزالها ببُعد واحد فقط. فخلال المرحلة الاستعمارية، تمكّن الجزائريون من الحفاظ على هويتهم عن طريق المحافظة على معتقداتهم الدينية في الوقت الذي كانوا يحاولون فيه أن يعيشوا حياتهم عبر النظام الاستعماري، عن طريق انتهازهم الفرص التعليمية التي أتاحها لهم، وإن كانت محدودة. ولا يوجد سبب يوجب إبلاغهم، اليوم، بأن هويتهم كانت كذبة. إن عدم الثبات صفة كل الهويات. وتثبيت الهويات، سواء عبر وجهة نظر ضيّقة تجاه الإسلام أو العرق، أو الإثنية، يُعدّ واحداً من أهم المشاكل الرئيسية في المجتمعات المعاصرة. فالنقاش حول سياسات الهوية تعبير واحد عن الإساءات التي يمكن أن تعانيها الهوية. وليس هناك سبب للزعم، كما يفعل الإسلاميون، بأن الهوية تأسست على الشريعة التي هي في أساسها تعني إخضاع المرأة، لا أكثر ولا أقل. ولكي تنتشر الأخلاق الإسلامية ـ في مجتمع صناعي جديد ـ يتعيّن ألا يحلّ الإسلام محل السياسي. وبدلاً من ذلك يجب عليه محاولة أن يكون ضميره.

الخلاصة هي أن الحركة الإسلامية في الجزائر لم تُحدث نهضة في فكر المسلمين ومؤسساتهم. وهي ليست حركة إصلاحية، ولا حركة اجتماعية، تنزع نحو التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي. إنها حركة معارضة تطيح النظام القائم عبر استخدام رموز دينية يألفها الجزائريون، لكنها تضفي عليها معاني مختلفة من أجل إعادة تأسيس مجتمع أسطوري غير ملطّخ بالاستعمار. لكن الطابع غير الواقعي لهذا المشروع يجعله هذياناً سياسياً.

سادساً: لماذا إعادة الاستعمار؟

ينبغي شرح الدور الكبير الذي أداه التصوير الاستعماري في الحركة الإسلامية، وما نتج منه من استراتيجية إعادة استعمار نواحي حياة الفرد؛ كيف أن حركة كان

بإمكانها أن تتحدّى الحكومة بنجاح عبر التركيز على إخفاقاتها، وصياغة بدائل ملموسة قابلة للنجاح شغلت نفسها في إضفاء طابع أسطوري على التاريخ الاستعماري؟ قد تكون وراء ذلك أسباب تكتيكية وهيكلية. فقد كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ متحمسة لتحفيز الشعب على القيام بعمل مناوئ للحكومة. وإذا أخذنا في الاعتبار تاريخ الجزائر المعاصر، فإن الإسلام والاستعمار كانا أقوى رمزين للتعبئة.

كما أن اللجوء إلى الإسلام حرّك غضباً كامناً على الوضع الذي يعيشه المسلم في سياق عالمي. الأخبار حول الممارسات العنصرية ضد المهاجرين الجزائريين في فرنسا، وحرب الخليج، والهجمات الأمريكية ضد ليبيا، تعتبر أكثر من مذكّر بأن الإسلام محاصر. وقد كان اللجوء إلى الاستعمار أكثر خطورة، لكنه لم يكن أقل قوة. كان مجازفة، لأن كوادر الحركة الإسلامية مؤلفون من شباب صغار السن، ولدوا في نهاية الحرب ضد الاستعمار أو خلالها، ولذلك لم تكن لديهم خبرة أو ذكريات عن الحقيقة الاستعمارية. من الناحية الرمزية، ربط الإسلام بالاستعمار يحقق مهمة توحيد جماهير الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وبذلك تُحجب الاختلافات الطبقية الخطيرة، ذلك أن تصنيف عضوية الحركة الإسلامية في الجزائر، كما يكشف غيلز كيبل، ضمّت فئات واسعة تراوحت من البرجوازيين التجار، ومن يعانون بطالة مزمنة(٢٧).

وفي إعادة عرض تاريخي لتكوين جبهة التحرير الجزائرية في أيام الحرب، تصورت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أنها جبهة أيضاً. لذلك احتاجت إلى التغاضي عن الاختلافات، والمصالح الطبقية، باختيار رموز الإسلام، القاسم المشترك للجزائريين، والاستعمار، وهو ظاهرة أثارت مقاومة على مرّ التاريخ. وعدمية الجماعة الإسلامية المسلحة مكّون لعدم الفهم، وتجربة جيل ما بعد الحرب الذي تمت تعبئته بشعار أضفى هالة أسطورية على ما كان حقيقة تاريخية ذات مرة، ذلك أن الاستعمار، بالنسبة إلى جيل ما بعد الحرب، يعني شراً مطلقاً، تجسد في الدولة، وكل مَن لا يتمرّد عليها. بهذا المعنى، دفعت الجماعةُ الإسلامية المسلحة ببساطة إلى استنتاجها المنطقي، الجبهةَ الإسلامية للإنقاذ في استخدامها للصورة الاستعمارية. قد يفهم العنف المتطرّف والمنفلت الذي نُسِب إلى الجماعة الإسلامية المسلحة في سياق فانوني (نسبة إلى فرانز فانون)، كموفر لمهمة مسهّلة. ويبدو أن الدم والجنس يطهّران الآثار المنسوبة إلى

---

(٢٧) Gilles Kepel, «Islamism and the State in Algeria and Egypt,» *Daedelus*, vol. 124, no. 3 (Summer 1995), pp. 109-127.

الاستعمار في ثقافة الجزائريين وسلوكهم، مثلما أن قمع الدولة يُقصد منه تنظيف البلاد من الإسلام السياسي[٢٨]. وقد اكتسب العنف خاصية الهذيان لانعدام تركيزه وعشوائيته واعتباطيته.

إن تشبّع الحياة الجزائرية بالرموز المفعمة بالدين والتاريخ الذي صُبغ بهالة أسطورية، لا يمكنه إلا أن يزيد من مرارة مصيبة المرأة الشابة المجهولة التي كانت تتنقل في فناء سيدي عبد الرحمن، وهي تتمتم باسم الله. كما أن التشبع الرمزي زاد من تشويش التاريخ الجزائري، وأربك حسّ الجزائريين بالمستقبل.

إن إعادة استعمار حياة الجزائريين، وإعادة تكوين مشهد ثقافتهم، يعمل كمذكر بأن التيار الإسلامي قد لا يكون حركة لإنهاض الثقافة الإسلامية، أو بديلاً لأنواع الحكم الموجودة. ولتحقيق هذه الأهداف، يتعيّن عليه الترفع عن تعطشه إلى السلطة السياسية والتعايش مع عالم لم يصنعه، ولكن يتوجب عليه العيش فيه. كما يجب عليه أن يحلل الماضي الاستعماري للجزائر على حقيقته، ويحاول تجاوزه بدلاً من تحويله إلى أسطورة.

وبصفتنا علماء اجتماع من الشرق الأوسط، من واجبنا أن ننظر بعمق إلى القوة التي تقف وراء حركات قد تثير، للوهلة الأولى، توقعاتنا الكامنة بتغيير ذي معنى في مجتمعاتنا، ونهمنا الذي لا ينقطع إلى حسّ بالانتماء، وإحباطنا من كوننا صنعنا زمناً، ولم نصنع تاريخاً. لقد أصابتنا الحركة الإسلامية بصدمة نفسية. ها هم أناس يقولون للحكومات أشياء يحجم عن قولها المثقفون. يمكن للكلام أن يكون قمعياً، وبإمكانه أن يقتل أيضاً، كما تجلّى في إعادة صياغة الإسلاميين العشوائية للثقافة الجزائرية. وإذا كان الله، في آخر الأمر، رحيماً رؤوفاً، فهل هناك من كلمة أو مفهوم أو خطاب يمكننا أن نتوق إليه بعد ذلك؟ إن الاعتقاد بوجود مثل هذه الكلمة سيجعلنا نكرر التاريخ وحسب. والمراد هو أن نتعلّم منه.

---

(٢٨) للاطلاع على مناقشة القيمة المستمهلة للعنف السياسي، انظر: Franz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press 1963).

الفصل الثامن

الإصلاح الاقتصادي والحزب المهيمن في تونس: نهاية النخبة الإدارية

ستيفن جي. كنغ

سأجادل بأنه خلال فترة التحرر الاقتصادي السريع، من عام ١٩٨٦ وحتى عام ٢٠٠٠، تخلّى حزب تونس المهيمن عن تمثيله لشريحة عريضة من المجتمع، وأصبح وسيلة تمثل مصالح البرجوازية الريفية، ورجال الصناعة الحضريين الذين كان معظمهم من أعيان الريف. إضافة إلى ذلك، أدى الاقتصاد المعولم، على نحو متزايد، والاستراتيجيات التنموية العقيمة التي تعتمدها الدولة في تونس، إلى وضع قيود على استقلالية الدولة، لأن القوى الدولية ضغطت لصالح المزيد من إصلاح السوق. وتقاوم حركة إسلامية أشدّ مقاومة منظمة ضد الحزب المهيمن.

ففي خلال العقود الأربعة الماضية، منذ استقلال تونس عام ١٩٥٦، احتكر حزب سياسي واحد، تحت أسماء وقادة مختلفين، النظام السياسي. وأنا أفسّر حزب الدولة في تونس، على مر تاريخه، كحركة سياسية قادتها نخبة إدارية[1]، كانت قادرة

---

(١) استخدم عبد القادر زغل مصطلح النخبة الإدارية في مناقشات استقلال الحزب الدستوري الجديد عن البرجوازية الساحلية وباقي المجتمع التونسي. اشتهرت باستقرارها في القرى وملكية الأراضي الخاصة التي منعت الاستعمار الفرنسي من إحداث توغلات كبيرة في المنطقة. وتعود أصول أغلب المتمين إلى هذه النخب في الساحل. انظر: Abdelkader Zghal, «L'Elite Administrative et La Paysannerie en Tunisie,» dans: Charles Debasch, ed., *Pouvoir et Administration au Maghreb: Etudes sur les elites Maghrebines* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifque, 1970).

على مقاومة القوى الاجتماعية، على المستويين المحلي والدولي، على اعتبار أن سياسة الدولة عكست حاجات وأفضليات النخبة. وقد تمتعت سلطات الدولة هذه بتأثير قوي في التغير الاجتماعي ـ الاقتصادي في تونس، في مرحلة ما بعد الاستقلال.

وتُعرّف النخبة الإدارية هنا بأنها النخبُ الإقليمية، ولا سيَّما المنتمون إلى الساحل، الذين استطاعوا، في الثلاثينيات من القرن الماضي، انتزاع الزعامة الوطنية في تونس من النخب التقليدية في المناطق الحضرية. كما تميزت النخبة الإدراية الجديدة التي كان معظم أفرادها أعضاء في حزب الدستور الجديد، بتعليمهم الفرنسي الحديث، والتزامهم بتأسيس اقتصاد حديث، يتوافر فيه مزيد من العدالة الاجتماعية. وكانت مهمة هذه النخبة تغيير تونس اقتصادياً واجتماعياً، وتكنولوجياً. وكانت هناك اختلافات بين أعضاء هذه النخبة في الاستراتيجيات الرامية إلى بناء اقتصاد صناعي، وقد انتهجوا استراتيجية نمو تدفعه الدولة وسياسات اقتصادية ليبرالية، ليصلوا إلى هدفهم.

بيد أن استقلال النخبة الإدارية كان خاضعاً دائماً لسيطرة مجموعة اجتماعية قوية واحدة: البرجوازية الريفية. وعكست العملية السياسية في مرحلة ما بعد الاستقلال، انكشاف هذه النخبة أمام المنافع الثابتة للبرجوازية الريفية. وقد حاولت النخبة الإدارية، مع ذلك، استخدام سيطرتها على الحركة والسياسة الحكومية، لتأسيس منظمة سياسية جامعة، حاولت الاستجابة لكافة الشرائح الجماهيرية في تونس، بينما ما زالت في طور تكوين استراتيجية تنموية شاملة وفقاً لأيديولوجيتها وأهدافها. كما قادت أفعال هذه النخبة إلى حركة وطنية شعبية، وإلى حزب سياسي شعبي هو الدستور الجديد. ولدى حصول تونس على الاستقلال، تمكّنت الحركة التي كان يقودها الرئيس الحبيب بورقيبة من السيطرة على الجهاز السياسي للدولة. وشكّل قادة الحزب وكبار البيروقراطيين عضوية النخبة الإدارية.

إن عدم تمكّن حزب واحد من تمثيل كافة المجموعات الاجتماعية الأخرى في تونس، حتى بشكل متواضع، كان واضحاً مع حلول السبعينيات من القرن الماضي. إلا أن الهوية الحالية لحزب الدولة توطدت خلال عملية الإصلاح الاقتصادي التي تمّت في العقد الماضي. وأدى تزايد ارتباط الحزب بالبرجوازية الريفية وفروعها الحضرية، إضافة إلى الرساميل المتعددة الجنسيات، إلى نهاية حقبة نخبة إدارية في تونس، كانت مستعدة

وقادرة على تحدّي مصالح أوسع القوى الاجتماعية نفوذاً داخل البلاد وخارجها. وتلاشى نهائياً التظاهر بوجود حزب شعبي يمثل كل التونسيين. وبلغة الدراسات حول تونس وسياسات شمال أفريقيا، ربما تستحق متغيّرات الاقتصاد السياسي الرأسمالي الدولي والتحليل الطبقي اهتماماً أكبر من التشديد السابق على النخب السياسية، وأنواع الأنظمة والأيديولوجيا[٢].

خلال الإصلاح السياسي، بقيت الدولة مستبدّة، مبقية على خيارات قليلة في النظام السياسي الرسمي للدوائر الشعبية التي تخلّت عن حزب كان شعبياً ذات مرّة. هذه الصورة السياسية الكئيبة خفف من شدتها، ولو جزئياً، معدلات النمو الاقتصادي الإجمالية القوية خلال حقبة التعديل الهيكلي[٣]، وكذلك عن طريق الحرب الأهلية في الجزائر المجاورة، والتي يستخدمها النظام كمبرر لتجميد النظام السياسي. وحظر النظام على الحزب السياسي المعارض الوحيد، الذي يحظى بدعم شعبي، المشاركة، ألا وهو حزب النهضة الإسلامي، وخنق تطور أي تهديد سياسي مهم آخر، بينما واصل المجتمع تغيّره السريع سياسياً واقتصادياً[٤].

وللمحافظة على التماسك والاستقرار السياسي، يبدو أن النظام يعتمد على إصلاح السوق لخلق نمو اقتصادي سريع (مع قليل من المراعاة للعدالة في توزيع العوائد) واتخذ موقفاً معادياً من حركة إسلامية باللجوء إلى القمع. وبينما فضلت السلطات الحكومية التونسية إعادة تنظيم عملية توزيع الأرصدة السياسية والاقتصادية لصالح أكثر المجموعات الاجتماعية هيمنة، لم تسمح بنشوء أي حزب سياسي يمثل مصالح العمال أو الفلاحين.

---

(٢) يشير ريز باين إلى أن التحليلات المقارنة في سبعينيات القرن الماضي شددت على أوجه تمايز النظم السياسية في المغرب، لكن الدول الأربع جميعها عانت مشكلات اجتماعية سياسية متشابهة في التسعينيات بصرف النظر عن نوع النظام أو أيديولوجيته. انظر: Rhys Payne, «Economic Crisis and Policy Reform in the 1980s,» in: I. William Zartman and William Mark Habeeb, eds., *Polity and Society in Contemporary North Africa* (Boulder, CO: Westview Press, 1993).

(٣) استناداً إلى البنك الدولي بلغ الناتج المحلي الإجمالي ٤,٧ بالمئة في السنة بين عامي ١٩٨٧ و١٩٩٣. وبلغت نسبة النمو ٣,٦٥ بالمئة سنوياً بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٦. انظر: World Bank, «Republic of Tunisia: Growth, Policies, and Poverty Alleviation,» (Washington, DC, 1995), I.2.

(٤) روّج نظام بن علي جزئياً للخوف العام من «التهديد الأخضر للأصولية»، وقمع الدولة، وإضفاء طابع شخصي للحكومة إلى حد بعيد على هوية «رجل التغيير»، أما الميول إلى النظام، فقد أشار إليها جوليان دينو في تحليله للانتخابات التشريعية والرئاسية في تونس لعام ١٩٩٤. انظر: «Tunisie: Les Eléctions Présidentielles et Législatives 20 mars 1994,» *Monde Arabe: Maghreb Machrek*, no. 145 (July-September 1994).

أولاً: الحزب الدستوري الجديد ونظرية التحديث

تكفّل جيل من الدارسين، ممن ينتمي أغلبهم إلى مدرسة التحديث، بتوفير قاعدة لفهم نظام الحزب الواحد (المهيمن الآن) في تونس. وفّرت نظرية التحديث تفسيراً ليبرالياً متعدداً للتغيير. واتسم نهج هذا الخط بالتفاؤل، حيث تنبأت معظم رواياته، بمسار لاعنفي يبلغ ذروته في الديمقراطية الليبرالية[٥]. كما تطورت هذه القراءة جزئياً كبديل للمقاربات الماركسية، ولم يُربط التغيير السياسي بالقوى الاقتصادية. وتم إنجاز القليل لدمج عوالم السياسات الداخلية والدولية.

أصبح الحزب الدستوري الجديد، في النموذج التونسي لنظرية التحديث، «وسيلة تونس الرئيسية للتحديث»[٦]. وبناء على هذا المنهج الفكري، فإن حزباً واحداً، شبه محتكر للسلطة السياسية يمكنه قيادة المسيرة نحو التحديث والديمقراطية الليبرالية عبر «المحافظة على التماسك الوطني وتعبئة الشعب على الخطوط الوطنية والحداثية، ممارساً أقلّ حدّ من التقييد، وسامحاً بقدر معقول من النقاش»[٧]. ويستوجب التغيّر السياسي نخبة ملتزمة بالتحديث. وتحافظ هذه النخبة على التماسك الوطني، وتعبئ وتثقف الجماهير، وتغير القيم والهياكل. وفي نهاية المطاف، تتنحّى النخبة جانباً من أجل التفعيل الكامل للديمقراطية الليبرالية[٨].

إنني أختلف مع هذا التفكير المتسم بالتناسق نسبياً حيال التغيير. لا شك أنه خلال مسيرة تطور نظام الحزب المهيمن في تونس، تمكّنت برجوازية ريفية من تجاوز النخبة الإدارية، ولأسباب مختلفة أصبحت الساحة الدولية مركزية في صنع السياسة الاقتصادية.

---

(٥) Lisa Anderson, «Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East,» in: Hisham Sharabi, ed., *Theory, Politics and the Arab World* (London: Routledge, 1990), p. 54.

(٦) Charles Antoine Micaud, *Tunisia: The Politics of Modernization* (New York: Praeger, 1964), p. xii.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) يمكن الاطلاع على عناصر نظرية التحديث وتركيز على النخب، في: Clement Henry Moore, *Tunisia Since Independence: The Dynamics of One Party Government* (Berkeley, CA: University of California, 1965); Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, CA: University of California, 1972), and Leon Carl Brown, «Stages in the Process of Change,» in: Micaud, ed., Ibid.

رأى الباحثون الثلاثة جميعهم وإن بدرجات متفاوتة أن أغلب القيادة الأصلية جاءت من مناطق ريفية، وأنها تتمتع بروابط مهمة مع الجماهير الريفية.

وإذا كان أصحاب هذه المدرسة من التفكير قد استهانوا بضعف النخبة الإدارية أمام قوى اجتماعية متنفّذة، ونسوها في تنبؤاتهم لمسار النظام السياسي، فإن منظّري مدرسة التحديث كانوا محقّين جداً في انبهارهم بالمجموعة الديناميكية للنخب الجديدة من الأقاليم التي ظهرت وبرزت في الجزء الأول من القرن العشرين، لتنتزع الحركة الوطنية من النخبة الحضرية التقليدية الجامدة.

بدأ الحزب الدستوري الجديد الذي أسسه الحبيب بورقيبة وزملاؤه، في الثلاثينيات من القرن الماضي، بالخروج عن حزب الدستور الذي كان أول حزب يتحدّى الحكم الاستعماري الفرنسي. كان حزب الدستور، في جوهره، حزباً للقيادة التقليدية في تونس، التي كانت تقيم في العاصمة تونس وتشمل إداريين حكوميين، وزعماء دينيين، وأعيان البايات العثمانيين.

يصف كارل براون الدستوريين بأنهم طبقة اجتماعية مميّزة، برزت لتقود أول حزب سياسي وطني في تونس، بُعيد الحرب العالمية الأولى:

«كما المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى عموماً، تمركزت هذه الطبقة في الحضر، إلا أنها لم تكن الأداة لأي نوع من الثورات، تجارية، أو صناعية، أو غيرها. وهي ضمّت الآتي: القيادة الدينية أو العلماء، ورئاسة القضاء الشرعي، أو المفتين، والقادة، وكتّاب العدل، والتجار البارزين، وقادة أكثر الحرف احتراماً، وقادة غير رسميين للمناطق المختلفة في المدن. هذه المجموعة التقليدية كانت الأكثر استقلالية، وبالتالي الأقلّ انفتاحاً على التأثير الغربي»[٩].

وفي النهاية فشل حزب الدستور القديم في تعبئة الدعم الشعبي في المناطق الريفية في نضاله ضد الحكم الاستعماري، ذلك أنه تعذّر احتواء التيار الوطني الشعبي ضمن إطار أول منظمة وطنية. وبدلاً من ذلك، أزيح حزب الدستور، في الثلاثينيات من القرن الماضي، من قبل الحزب الدستوري الجديد الذي تأسست جلّ قواعد قوته في الأقاليم.

وقعت الحركة الوطنية التونسية في قبضة جيل جديد من نخب لا يجمعها إلا القليل مع قيادة حزب الدستور القديم. تكوّنت قيادة الحزب الدستوري الجديد من طبقة مثقفين أصولها الاجتماعية متواضعة، وتعلّمت في مدارس فرنسية - عربية، وبخاصة المدرسة الصادقية، التي أسسها الإسلامي الإصلاحي خير الدين، الذي شغل منصب

---

(٩) Brown, Ibid., p. 41.

رئيس وزراء تونس بين عامي ١٨٧٣ و١٨٧٧، لنقل العِلم الغربي إلى تونس، والنهوض لتحدي القوى الأوروبية.

عملت المدرسة كقناة مهمة لتخريج الشباب النابغين في المناطق الريفية. وقد أجادت هذه النخب الجديدة اللغة الفرنسية، وتعلّمت التفاوض مع الإدارة الاستعمارية، وتردّدت، مراراً، على فرنسا لمواصلة الدراسات العليا في المهن الإنسانية. كان قادة الحزب الجديد من المتميّزين للأهمية البالغة التي أولوها لتثقيف القادة الاجتماعيين(١٠)، والتنظيم والنشاط في كل قطاعات ومناطق الوطن، الاجتماعية في هيكلية هرمية مركزية.

كان الحبيب بورقيبة أهم خريجي المدرسة الصادقية، وهو نجل موظف حكومي متدني الرتبة في مدينة المنستير الساحلية. درس الحبيب بورقيبة العلوم السياسية والمحاماة في فرنسا، وأصبح الأب المؤسس لتونس الحديثة، والقائد الكاريزمي للحركة الوطنية. وفي عام ١٩٨٧ أزيح عن السلطة. أما المؤسسون الآخرون للحزب من ذوي التعليم الفرنسي، فهم: محمود الماطري، والطاهر صفر، والبحري قيقة، الذين قدموا جميعاً من فرنسا في أواخر العشرينيات من القرن الماضي. وشاركت المجموعة في حزب الدستور أولاً، إلا أنه تبين لهذه الكوادر الشابة في مرحلة مبكرة أن الحركة الوطنية تتطلب أكثر مما كان يمكن لحزب الدستور القديم تقديمه. وقد ضم الحزب الجديد بعض أعضاء النخبة التقليدية، لكنّ المفارقة أنه توسّع خارج النظام الاجتماعي القديم ليصل الى الطبقة العمالية الجديدة في المدن والأرياف.

كان الرجال الذين أسسوا الحزب الدستوري الجديد من أصول ساحلية عادية، ممن أتيحت لهم فرص التعليم الحديث واستغلوها بالكامل. والساحل منطقة زراعية مستقرة على الشاطئ الشرقي لتونس، كان أقل عرضة لتأثيرات الاستعمار السلبية من المناطق الأخرى. الحياة القروية فيه راسخة، والتركيز العالي للملكية الخاصة منع الأجانب من شراء الأراضي(١١). وقد طوّرت المنطقة تقليداً بإرسال النوابغ من أبنائها إلى المدرسة الصادقية. وقدمت «طبقة المزارعين المالكين الواسعة الانتشار التي

(١٠) وهي نقطة أشار إليها: Henri de Montety, «Old Families and New Elites in Tunisia,» in: I. William Zartman, ed., *Man, State and Society in the Contemporary Maghrib* (New York: Praeger, 1973), p. 176.

(١١) Clement Henry Moore, in: Micaud, *Tunisia: The Politics of Modernization*, p. 81.

اشتغلت في زراعة أشجار الزيتون في قرى الساحل تضحيات جمّة من أجل إرسال أبنائها الطموحين الجادّين إلى المدارس الثانوية الحديثة، وإلى الجامعات الفرنسية»[١٢].

كانت للحزب، أيضاً، روابط قوية بالتجارة الزراعية في الساحل، التي وفرت الدعم المالي الأوّلي للحزب. وتطلع أفراد النخبة في الحزب من المثقفين والمتفرنسين إلى إصلاح النظام الاجتماعي القديم. وكان هدفهم يقوم على توجيه جماهير الحركة الوطنية نحو تغيير اجتماعي اقتصادي بقي رغم ذلك تحت سيطرة وإشراف المثقفين في أعلى مراتب الحزب. واعتبرت الجماعات الاجتماعية المتنوعة ـ كافة الجماعات الاجتماعية من كافة مناطق البلاد بالتأكيد ـ جماهير ناخبة شرعية لهذا الحزب والحركة الاجتماعية الواحدة.

ركّز الحزب الدستوري الجديد على التحديث برعاية المثقفين، وتعاون المجتمع، وقدرة الحزب على تمثيل كل جماعات المصالح. وبرغم الجاذبية الجماهيرية التي تمتع بها الحزب، عكست قراراته السياسية الكبيرة في البداية أيديولوجيات ومصالح سلطات الدولة. إن فكرة الاستقلال النسبي للحزب الدستوري الجديد عن المنافع الثابتة قابلة للنقاش، ويقيناً هي لم تكن القضية خلال فترة تاريخ سيطرة الحزب على النظام السياسي في تونس. ومع ذلك، هناك بعض الحقيقة في تصنيف الحزب الدستوري الجديد على أنه حزب حداثيين تبنوا مهمة تاريخية لتغيير مجتمعهم، وكانوا مستعدين، في بعض الأحيان، لتحدّي أي مجموعة من أجل بلوغ تلك الغايات. وقد توجّب توجيه التغيير بالمنطق وعبر استخدام أحدث التقانات المتاحة. وسعت النخبة الإدارية، عبر الجهاز الإداري والحزب الجديد إلى توجيه التحوّل بطريقة تحكمية مباشرة.

ثانياً: النخبة إزاء التحليل الطبقي: النخبة الإدارية والريف

تمتّعت النخبة الإدارية في مراحل معيّنة في السياسات التونسية بعد الاستقلال بالقوة الكافية لمواصلة سياسات مستقلة عن مختلف الطبقات الاجتماعية، لكنّ الدولة بقيت دوماً مرتبطة بدرجات مختلفة بكبار مالكي الأراضي، الأمر الذي يجعل التحليل الطبقي بديلاً معنوياً من التركيز على الحزب والنخب الحكومية. وبإفراد العلاقة بين

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

الدولة والريف، وبخاصة كبار ملاك الأراضي على مرّ الزمن، يمكن توضيح العلاقة بين الدولة والبرجوازية الريفية.

على الصعيد العام، فرضت عملية التنمية التونسية بذاتها وجود صلة بين الدولة والريف، لأن النخب الإقليمية هي التي أسقطت سابقاتها الحضرية. كما تطلب انتصار الحزب الدستوري الجديد على حزب الدستور الأصلي دعماً مالياً من كبار ملاك الأراضي، وتعبئة جماهير الريف. وقد لاحظ صموئيل هنتنغتون الدور المحوري للتعبئة الريفية في الاستقرار السياسي في العالم النامي(١٣). إن الحكومات في البلدان المتأخرة النمو أو ما أطلق عليه هنتغتون المجتمعات المتغيّرة التي يدعمها الريف، هي أقدر على مقاومة عدم الاستقرار الواسع الناشئ عن التنمية الاقتصادية والتغيّرات الاجتماعية الاقتصادية الناجمة عن التحديث. وفي أي تحليل يشدّد على السيطرة الاجتماعية اللازمة لتطور المؤسسات السياسية، يرى هنتغتون أن الريف مصدر للاستقرار السياسي. لكن توليفة الأغلبية الريفية والنمو الحضري في العالم الثالث، تُبرِز «نمطاً مميزاً للسياسات في تحديث البلدان»، وتتفاوت المواقف بشأن النمو المتزايد الذي يحصل في المناطق الحضرية على حساب المناطق الريفية، وهو الأمر الذي قد يؤدي إلى معارضة الحكومة.

يذكر هنتنغتون عدة بلدان تتبع نمط دعم المعارضة في المدن، منها تونس، والهند، وفنزويلا، وكوريا، وتركيا، وباكستان(١٤). والفوز بدعم الريف يجعل الحكومات تقاوم هذه المعارضة إلى أن تتمكّن من بناء دعم حضري، وإلى أن تنمو المناطق الحضرية وتكّون أغلبية السكان. هذه المهمة أكثر صعوبة، لأن معظم النخب السياسية من المناطق الحضرية، وهي تحمل توجّهات مماثلة لتوجهات نظرائهم الحضريين. كما يتمثل الموقف النموذجي وغير المعتاد بإيجاد حزب سياسي، تذوب فيه جميع الاختلافات، ويكون قادراً على بناء دعم له في الأرياف والحضر في الوقت نفسه.

وتتلاءم تونس مع مخطط صموئيل هنتنغتون للاستقرار خلال الأزمنة المضطربة الانتقالية للتحديث، كما لاحظ المؤلف(١٥). فقد تميّز الحزب من بدايته بصراع حضري - ريفي. وعلى عكس الأحزاب السياسية في معظم البلدان المتأخرة النمو،

(١٣) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986), pp. 433-461.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٨ ـ ٤٤٣.

جاءت نواة قيادة الحزب الدستوري الجديد من الريف. وتشير ليزا أندرسون إلى أن معظم أفراد النخبة الجديدة كانوا من الأقاليم، «أبناء أو صغار أشقاء موظفين صغار أو حكوميين، مثل الحبيب بورقيبة من الساحل، أو من ملاك الأراضي والعائلات التجارية في الأقاليم، مثل يوسف الرويسي من الجريد، وصالح بن يوسف من جربة»[١٦].

وربما كان دعم ملاك الأراضي أكثر أهمية من دعم الجماهير الريفية في الأيام الأولى للحزب. وقد اختار كبار الملاك والتجار الريفيون المهمون التعاون البراغماتي مع الفرنسيين كطريق مؤكد ووحيد لجمع الثروة، لأن الفرنسيين سيطروا على الشؤون المالية. صحيح أن الذين تعاونوا مع الفرنسيين كانوا مبغوضين من قبل حزب الدستور وقيادة الحزب الدستوري الجديد لاحقاً[١٧]، لكن في استراتيجية ساعدت الحزب الدستوري الجديد الوليد على انتزاع الحركة الوطنية من حزب الدستور القديم، سعت النخبة الإدارية إلى الحصول على دعم البرجوازية الريفية.

في عام ١٩٣٣، وهو العام التي سبق تشكيل الحزب الدستوري الجديد، وجد محمد شنيك (أحد أثرى رجال الأعمال التونسيين، ورئيس الغرفة التجارية التونسية، والمؤسسة المصرفية التونسية الحصرية الوحيدة: التعاونية الائتمانية المصرفية التونسية) نفسه في صراع شديد مع الحكومة الفرنسية في تونس التي هي للمفارقة من قدّم له الأموال كي يفتح المصرف. نشأ الخلاف حينما رفع شنيك شكواه مباشرة إلى باريس لإحداث تغيير في سياسة الحماية بسبب تعرض الزراعة التونسية لمشاكل عويصة في أزمة كساد الثلاثينيات من القرن الماضي. وكان معظم تعاملات المصرف مع مزارعي الزيتون وصنّاع النسيج في الساحل. لكن سلطات الحماية غضبت من تظلم شنيك إلى باريس، واتهمته بتحويل أموال من المصرف التعاوني الائتماني. وقد عارض بورقيبة موقف معظم قيادات حزب الدستور من القضية، ودافع عن شنيك متهماً حكومة الحماية بتخريب الجهود الذاتية للتونسيين بتحريض من المستوطنين[١٨].

وخلال عام انشق بورقيبة وأنصاره عن قيادة حزب الدستور، وسهّل دعمُ شنيك نجاح المنشقين الدستوريين، ووفّر الدعم المالي للقادة الوطنيين. وقدم شنيك ومعظم عملاء مصرفه، والبرجوازية الريفية وكبار ملاك الأراضي، خاصة في الساحل، دعمهم

---

(١٦) Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), p. 167.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٨) المصدر نفسه. تروي أندرسون هذه الحادثة وتصف أهميتها في نظر الحزب.

المالي والسياسي للحزب الدستوري الجديد المتكوّن حديثاً. كان ذلك الدعم حاسماً في مقدرة الحزب على انتزاع مقاليد الأمور من حزب الدستور القديم، وإطلاق حركة على مستوى البلاد ضد سياسة الحماية[19]. لذلك، فإن الروابط القوية مع كبار ملاك الأراضي والمزارعين التجاريين في الساحل كانت محورية للحزب الدستوري الجديد، حين انطلاقه، وفي أثناء مرحلة التحرر الوطني. وتاريخياً، كان ذلك مصدر الدعم الرئيسي للحزب[20].

على أي حال، لم يكن كل أفراد النخبة الإدارية سعيداً بضم البرجوازية الريفية إلى الحزب. وفي ردّ على دفاع بورقيبة عن شنيك ومصرفه، كتب الهادي نويرة زعيم الحزب، رسالة شخصية إلى بورقيبة: «إنه وهم، وخطأ جسيم أن تتظاهر أن سياستنا سوف تستقطب عناصر البرجوازية المفكّكة، وأن تجد الأمل في هذه العناصر، التي كانت حليفة للاستعمار، إن لم تكن قاعدته. إنه بيان لفقدان الحس السياسي وعدم الإلمام الشامل لحركتنا»[21]. إن ضم البرجوازية الريفية داخل الحركة الوطنية، كما سأوضح، كان يعني أن حزب الدولة سيكون متدرجاً ومهادناً في سياساته التي أثرت في هذه المجموعة، ويذعن، في آخر الأمر، لمعظم مطالبها في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي.

ثالثاً: النخبة الإدارية والجماهير الريفية

كحركة تحرير وطنية، حاول الحزب الدستوري الجديد جلب كل القوى الاجتماعية التونسية إلى صفوفه للنضال ضد الفرنسيين. وفي المناطق الريفية، إضافة إلى كبار ملاك الأراضي، سعى الدستوريون الجدد إلى نيل الدعم من صغار ومتوسطي المزارعين. وكانت للنخبة الإدارية مزايا كثيرة في ما يتعلق بالحصول على دعم جماهير الريف: أولاً، كانت الجذور الريفية للعديد من أعضاء هذا الحزب، ومعرفتهم بالقرى الصغيرة في الريف، عاملَيْن مساعدَيْن. وساعد الحزب، أيضاً، على تأسيس اتحاد فلاحي في عام ١٩٤٧، وهو الاتحاد التونسي للفلاحة والصيد البحري، كما قام بتنظيم

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٢٠) Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study,* pp. 165 and 186.

(٢١) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

جيش تحرير تشكّل من الفلاحين[٢٢]. وبدلاً من أن يقوم الاتحاد بالتركيز على الأمور الاقتصادية، وضع لنفسه هدفاً هو التحرر الوطني. وساعدت الفاعلية العامة للحزب في تنظيم جهود الاتحاد، وأسست فروعاً للحزب في كل أنحاء الريف لتجنيد أعضاء جدد وتنظيمهم وتثقيفهم سياسياً.

كانت جهود الحزب الدستوري الجديد في التعبئة الريفية ناجحة إلى حدّ بعيد، إذ انضمت جماهير الريف وكبار ملاك الأراضي إلى حركة التحرر التي أطلقها الحزب. وإذا كان كبار ملاك الأراضي هم من قدم الدعم المالي، فـ «إن جلّ عناصره الذين يمكن التعويل عليهم كانوا من فلاحي الريف وعامة أبناء تونس العاصمة»[٢٣]. وسمحت تعبئة الريف بتشكيل منظمة جماهيرية، كما وفرت أيضاً لحزب الدولة المستقبلي مصدر دعم قوياً.

كان على الحزب الدستوري الجديد اتباع إحدى أستراتيجيتين أساسيتين للمحافظة على السند الريفي في السنين التي تلت الاستقلال في عام ١٩٥٦: إما أن يحاول السيطرة على الريف عن طريق التعامل المباشر مع الفلاحين وتوفير الرعاية الحكومية لهم، وإما أن يتعامل مع صغار ومتوسطي الفلاحين عبر وساطة أعيان الريف.

وحقق الحزب الدستوري الجديد ما اعتبره هنتنغتون نموذجاً لحزب سياسي في بلد متأخر النمو: عمل الحزب على ردم الهوّة بين الحضر والريف عبر تحوله إلى وعاء صاهر يذوب فيه الفلاحون وسكان المدن. وبذلك تمكّن الحزب من توحيد مختلف طبقات السكان في مجرى واحد موجّه نحو الهدف السياسي الممثل في التحرر الوطني، والسير خلف قيادة النخبة الإدارية[٢٤]. وإضافة إلى فروع الحزب في المناطق الحضرية، دمج الحزب الاتحاد التجاري التونسي، والاتحاد العام التونسي للشغل في الحزب. وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية، صار ٨٠ بالمئة من أعضاء الاتحاد أعضاءً في الحزب الدستوري الجديد[٢٥]. كما تم تأسيس «منظمات وطنية» أخرى بناء على توجيهات الحزب، وخضعت المنظمات الجديدة لسيطرة الحزب، وشملت «الاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والصناعات التقليدية» والاتحاد العام لطلبة تونس. ومع أن الاتحاد

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٣) Moore, *Tunisia Since Independence: The Dynamics of One Party Government*, p. 81.

(٢٤) Huntington, *Political Order in Changing Societies*, pp. 433-434.

(٢٥) Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*, p. 125.

العام التونسي للشغل في الحزب تمتّع ببعض الاستقلالية عن الحزب، فقد كان الاتجاه العام نحو سيطرة الحزب على المنظمات الوطنية.

عموماً، كان الحزب الدستوري الجديد أول منظمة سياسية مفتوحة حقيقة للتونسيين من مختلف المناطق والطبقات[٢٦]. لقد ركّز بورقيبة، وبقية النخبة الإدارية، على الفلاحين والعمال، مع التودّد للبرجوازية. وظهرت تعبئة الريف والمدن كوحدة وطنية، وأعطيت الأولوية للنضال من أجل التحرر على الانقسامات الاجتماعية والصعوبات الهيكلية في الاقتصاد التونسي.

رابعاً: النخبة الإدارية والتنمية الوطنية

مع نيل الاستقلال، في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي، كان على قيادة الحزب الدستوري الجديد تحويل الحزب من حركة وطنية إلى حكومة مستقرة قادرة على تطوير مؤسسات سياسية، ودعم النمو الاقتصادي والمساواة، والتعامل مع الإرث الاستعماري والتخلّف النسبي للاقتصاد. وهدفت النخبة الإدارية غداة الاستقلال إلى تغيير وتحديث المجتمع التونسي وفقاً لأجندتها، لكن مع التعامل مع مجموعة من الدوائر ذات السلطات السياسية المتفاوتة.

واجهت الحكومة التونسية حال تشكيلها في عام ١٩٥٦ سلسلة من المشكلات الملحّة، منها البطالة المتزايدة في المناطق الحضرية والريفية، وتوزيع غير متساوٍ للملكية على شكل الأراضي بين مزارع صغيرة، وملكية لأراضٍ شاسعة (كثير منها أجنبي، وقليل منها تونسي)، والأراضي القبلية المشاعية، والحبوس[٢٧]. وعانت الزراعة التونسية التقليدية تدني الإنتاج، واعتمدت البلاد على المشاريع الزراعية الفرنسية والأجنبية.

لكنّ أكبر مشكلة كانت تدني مستوى المعيشة ومتوسط الدخل في تونس ككلّ. وقدرت منظمة التغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة (FAO) أنه في عام ١٩٦٢، امتلكت كل أسرة من مجموع أربعة آلاف أسرة فرنسية ٢٤٠ هتكاراً من الأراضي في

---

(٢٦) Moore, *Tunisia Since Independence: The Dynamics of One Party Government*, pp. 82-83.

(٢٧) الحبوس صيغة الجمع لكلمة حبس. وهي تشير إلى وقف الأراضي في الدين الإسلامي. ينقسم استخدام الحبوس إلى استخدام خاص وآخر عام. وترصد عوائد استخدام الحبوس العامة في دعم بعض المصالح العامة، مثل المدارس والمساجد والمشافي. والمراد من تخصيص الأراضي للحبوس الخاصة مساندة ورثة مالكيها ما دام نسل الأسرة مستمراً. لكن إذا انقطع نسلها، تؤول الحبوس الخاصة إلى حبوس عامة.

المتوسط، وامتلكت كل أسرة تونسية من مجموع خمسة آلاف أسرة ١٠٠ هكتار. وهذا يعني أن ٣ ـ ٤ بالمئة من كل المزارعين امتلكوا حوالى نصف الأراضي الصالحة للزراعة[٢٨].

وعلى العموم، واجه الحزب الدستوري الجديد التحدّي نفسه الذي واجهته الدول المتحررة أخيراً من الاستعمار تقريباً، ألا وهو: بناء اقتصاد صناعي. في حالة تونس، فإن ندرة الموارد المستخرجة (قليل من النفط، ولكن ليس مثل الجارتين ليبيا والجزائر) والأراضي الخصبة، عنت أن القادة بحاجة إلى المساعدات الأجنبية، والتي تصاحبها إمكانية فقدان الاستقلال الاقتصادي من أجل جمع الرساميل للتصنيع وتحديث الزراعة. ومع الغياب النسبي للرساميل المتاحة للاستثمار، لم تبق سوى قلة من الخيارات عدا تحويل الرساميل من الزراعة إلى الصناعة. هذا الخيار يضع قادة الحزب في صراع مع سندهم التاريخي الذي أتاحه كبار ملاك الأراضي.

ورغم هذه الظروف الصعبة، توفرت لدى النخبة الإدارية قوة كافية غداة الاستقلال لمحاولة مقارعة تحديات التنمية الوطنية. وآثر بعض الأشخاص، ولا سيَّما أعضاء الاتحاد التجاري، التخطيط وإدارة الدولة للأرصدة الاقتصادية، في حين فضّل البعض الآخر سياسة اقتصادية ليبرالية. وكانت أيديولوجيات ومصالح النخبة الإدارية متباينة، إلا أن ركوب موجة حركة وطنية شعبية وقراراتها السياسية غداة الاستقلال عكست، إلى حدّ بعيد، خيارات هذه النخبة الفرنكوفونية الجديدة المنتمية إلى الأقاليم. وبتحول الحزب إلى حزب دولة، واجه الحزب الدستوري الجديد تحديات قليلة لدعوته إلى الوحدة الوطنية والتنمية تحت رعاية حزب سياسي واحد.

مارست الحكومة التونسية من عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٦١ سياسة اقتصادية ليبرالية. لكن لم تظهر بواكير استثمارات ومبادرات خاصة. على سبيل المثال، انخفض معدل الاستثمار من ١٩,٥ بالمئة في عام ١٩٥٣ إلى ٧,٧ بالمئة عام ١٩٥٧. وواصل الوضع الاقتصادي تدهوره[٢٩].

وبحلول عام ١٩٦١، أقنعت مجموعة من النقابيين والإداريين في المراتب العليا للحزب الرئيسَ الحبيب بورقيبة بطرد الوزير الليبرالي، وتبنّي خطة عشرية للتنمية (النظرة

(٢٨) نقلاً عن: Hermassi, Ibid., p. 186.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

العقدية (١٩٦٢ ـ ١٩٧١)). وقد وضع الخطة فريق من الاقتصاديين تحت قيادة رئيس اتحاد التجارة أحمد بن صالح، الذي صار رئيساً لوزارة كبرى للتخطيط والمالية. وتغيّر اسم الحزب إلى الحزب الاشتراكي الدستوري.

خامساً: الاشتراكية التونسية

توضح حقبة الاشتراكية التونسية بين عامي ١٩٦٢ و١٩٦٩ حين أوقفت فجأة، نطاق وقصور استقلال النخبة الإدارية عن المصالح الثابتة أكثر من أي فترة أخرى. تحدّى برنامج بن صالح مصالح البرجوازية الريفية القوية. وحاول إيجاد دعم في الريف عبر التفاعل مع صغار الفلاحين والدعم المباشر منهم، بينما ظل يحاول، أيضاً، تحديث هذه الطائفة على شاكلة صورة النخب.

كان النظام التعاوني مركز الخطة العشرية، في الزراعة أولاً، ثم في التجارة والقطاعات الاقتصادية الأخرى. كما كان الغرض السياسي من النظام التعاوني تحديث الزارعة، ودعم صغار الفلاحين[٣٠]. وأمّم المخطّطون الأراضي التي يملكها الأوروبيون (١٢ أيار/مايو ١٩٦٤)، واحتفظت الدولة بملكية هذه الأراضي، رغم أن كبار ملاك الأراضي كانوا توّاقين جداً للحصول عليها. وأقيمت التعاونيات على المزارع التي كان يملكها المستعمرون والمزارع الصغيرة المحيطة بها. وقد صمّمت هذه التعاونيات لتكون مراكز للزراعة الحديثة في تونس، ولتوفير الحدّ الأدنى من القوت لصغار الفلاحين بمنافذ ملائمة إلى الأرض والعمالة، بعد أن كانوا يستخدمون طرائق تقليدية قليلة الفاعلية في الزراعة. كما تم تأسيس تعاونيات خدمية أيضاً. وشكل تنوع وكثافة الإنتاج استثماراً هائلاً للدولة، تحوّل إلى عبء ثقيل على ميزانية النظام التعاوني. ومع ذلك، واصل فريق بن صالح جهوده للوصول إلى هدفه المتمثل برفع الدخل السنوي للأسرة إلى مستوى لائق (نحو ٢٥٠ دولاراً أمريكياً)، ووضع الموازنة في آخر الأمر على أمل أن يتم تحويل رأس المال الفائض من التعاونيات الزراعية إلى الصناعة.

تكوّنت الوحدة التعاونية النموذجية في الحالة المثالية من المزرعة الأساسية ـ حوالى ٢٠٠ هكتار، إلى جانب ٣٠٠ هكتار من الأراضي المحيطة، وعُهد إلى ٣٠ عائلة مهمات القيام بزراعة هذه الوحدة، وأعطيت الأولوية للعمال السابقين

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

في الوحدة إبّان الاستعمار، ثم الفلاحين. وتم تبنّي هذا المخطّط للاستفادة الكاملة من المعدات، والسماد، وتدوير المحاصيل، وكذلك، ليكون قادراً على تجاوز التقسيم الثنائي القديم بين الزراعة الحديثة والتقليدية[٣١].

فشلت قدرات الحكومة في تثبيت دعائمها في الريف عن طريق التعامل المباشر مع صغار ومتوسطي الفلاحين عبر التعاونيات بوجه من الوجوه؛ وهو أن السيطرة البيروقراطية على أصحاب الملكيات الصغيرة نفّرت صغار الفلاحين. وقامت النخبة السلطوية بإدارة البرنامج من قمة الهرم إلى أسفله. وقد نظر الفلاحون في الريف إلى سياسة التعاونيات على أنها تقييد من قبل النخبة لحرياتهم. ولم يشعر العاملون في التعاونيات بملكيتهم للمشروع، ورغب العديد منهم في أن تكون لهم مزارعهم الخاصة بهم، واغتاظ معظمهم من البرنامج حين لم يتم تحقيق الأهداف، إذ إنه لم يكد يطرأ تحسّن طفيف على مستوى معيشتهم[٣٢]. ورغم أن العاملين في التعاونيات كانوا ممثلين في الهيكلية الإدارية، لكن في الواقع أديرت الوحدات من خلال هرمية الدولة المؤلفة من منظمات وتقنيين. ولاحظ تقرير رسمي أن «السكان المعينين في الوحدات لا يشاركون حقيقة في العمل التطويري باستثناء العمال الذين يتقاضون رواتب»[٣٣].

يصعب التقليل من شأن الأهمية الرمزية والمادية للحركة التعاونية، لأنها كانت أول دفعة حقيقية قام بها حزب الدولة للتنمية الوطنية. واستخدمت السياسة من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. كما أن المناضلين في الحزب أطلقوا، بمساعدة من التقنيين الحكوميين، حملة واسعة لتحويل جزء كبير من أفضل الأراضي إلى تعاونيات وتحويل الفلاحين من الزراعة التقليدية إلى الزراعة الحديثة. وبحلول عام ١٩٦٨ بات ٣٠ بالمئة من أفضل أراضي البلاد في حوزة تعاونيات ضمّت ٧٥٠,٠٠٠ شخص يمثلون ٢٧ بالمئة من سكان الريف[٣٤].

فشلت السياسة التعاونية لعدة أسباب. فقد ضمت التعاونيات، لأسباب سياسية، أشخاصاً لا يملكون أية أراضٍ، وآخرين شبه معدمين، ليكونوا أشخاصاً يراد تمدينهم أكثر منهم مشاركين كاملين في صنع القرارات. كما أن استخدام التعاونيات في

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٣٢) John Simmons, «Land Reform in Tunisia,» *USAID Country Paper* (1970).

(٣٣) Hermassi, Ibid., p. 187.

(٣٤) المصدر نفسه.

امتصاص العمالة الفائضة قلل من الفائدة التي تعود على كل عضو، وضيّق من فرص الربح. وتطلّب النجاح التقني أيضاً ضم كبار ملاك الأراضي إلى التعاونيات، واختبار عزم الحزب على تحدّي أقوى دوائره الانتخابية. وفي الوقت الذي حرم فيه كبار الملاك من الحصول على أراضي المستعمرين، رفض الحزب الاشتراكي الدستوري زيادة تنفير هذه الطائفة بادئ الأمر بضم أراضيهم إلى النظام التعاوني. وحين حاول الحزب القيام بذلك عام ١٩٦٩، فشلت المحاولة جزئياً، لأن صغار ومتوسطي الفلاحين، في ذلك الوقت، انتفضوا على المشروع أيضاً. كما أن تحديث الزراعة في السياق التونسي كان يعني تحويل الأراضي التي تنتج الحبوب إلى مزارع لإنتاج الفواكه والزيتون، الأمر الذي عنى انتظار فترات زمنية طويلة قبل أن يؤتي المشروع ثماره. وآتت الاستثمارات التي صرفت أثناء الاندفاع التعاوني ثمارها فقط بعد أن فقدت السياسة التعاونية شعبيتها. وفي النهاية، انتقلت مصادر المساعدة الخارجية إلى موقع المناوئ للمشروع. وأدى العجز المتزايد في موازنات مزارع الدولة إلى مطالبة ممثلي البنك الدولي بفترة توطيد، كما أن بعض ممثلي الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية في تونس طالبوا ـ بشكل غير علني ـ بضرورة إلغاء التعاونيات[٣٥].

وأخيراً، طالبت القوى المناوئة للمشروع في البلاد، خاصة البرجوازية الريفية، بتغيير السياسة. وقام حوالى ٥٠٠٠ شخص من كبار ملاك الأراضي، مستفيدين من علاقاتهم التاريخية بالحزب، بمقابلة الرئيس بورقيبة، حين استهدف النظام التعاوني الأراضي الشاسعة الخاصة. وأشاروا إلى انعدام كفاءة المزارع الحكومية، التي كان أكثر من نصفها مثقلاً بديون كبيرة في عام ١٩٦٨[٣٦].

وفي عام ١٩٦٩، عزل الرئيس بورقيبة بن صالح، وأجرى تعديلاً حكومياً واسع النطاق. وقد حوّلت السياسة الاقتصادية عنايتها إلى القطاعات الثلاثة: القطاع الخاص، وقطاع الدولة، والقطاع التعاوني، لكن القطاع الخاص حظي باهتمام بالغ. وخلال ذروة الاشتراكية التونسية، سعت النخبة الإدارية إلى تغيير الريف. وتم تحقيق تغييرات اجتماعية اقتصادية وتقنية سريعة، إلا أن السياسة العامة فشلت، حتى إن صغار الفلاحين تحوّلوا ضد النظام التعاوني الذي كان من المفترض أن يكونوا أكثر المنتفعين به.

---

(٣٥) Simmons, Ibid., p. 62.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

وتخلّت النخبة عن هدف المحافظة على الدعم السياسي، لما اعتبُر مهمتها التاريخية لتحديث الاقتصاد التونسي، وتغيير أنماط الحياة الفلاحية والقيم التقليدية، بما في ذلك القيمة المركزية لملكية الأراضي، حتى إن النخب كانت مستعدة لتحدّي أعيان الريف الذي نشأت فيه بمنعهم من الحصول على مزارع المستعمرين الخصبة، ثم بعد ذلك، عن طريق محاولة ضم أراضيهم إلى التعاونيات. وفي النهاية، آلت المقاربة المفرطة البيروقراطية التي نفّرت جماهير الريف، والحاجة إلى المساعدات الأجنبية في بلد صغير، قليل الموارد، وتنامي التعبئة السياسية لكبار ملاك الأراضي، إلى إنهاء أقوى فترة من الاستقلالية السياسية للنخبة الإدارية.

سادساً: الانفتاح الاقتصادي التدريجي

أزالت النخبة الإدارية التونسية سيطرة النخب القومية القوية على حزب الدستور القديم عبر تعبئة الريف. وفي سياق بناء حزب سياسي يركّز على الريف لانتزاع السلطة من النخبة الحضرية، تم تطوير دعم الفلاحين عبر علاقة (السيد/ الوكيل الزبون) بين الدولة والفلاحين. وقد قدم الفلاحون دعمهم على أمل أن يتلقوا عدة فوائد: أراض صغيرة، وقروض، ومساعدة تقنية وتسويقية[٣٧]. وتحققت آمالهم، جزئياً، خلال الحركة التعاونية. كما نشأت علاقة خاصة بين نخبة ملاك الأراضي والحزب. وبمجرد أن استحوذ الدستوريون الجدد على الحركة القومية، استطاعوا تأسيس حزب صاهرٍ ضم الحركة العمالية، ونال دعماً عاماً من البرجوازية.

وكان حتمياً، بعد الاستقلال، حصول تضارب بين مصالح الدوائر الجماهيرية المتنوعة الموالية للحزب الدستوري الجديد. فالحركة التعاونية التي ظهر، في البداية، أنها تشمل كل القطاعات الاقتصادية، أوضحت مقدرة النخبة الإدارية على متابعة برنامجها السياسي والاجتماعي، بغضّ النظر عن المصالح المتوطنة لأي فئة اجتماعية. وفشلها جعل الإدارة المحكمة للدوائر الشعبية مطلباً أساسياً لحزب الحكومة.

ومنذ بداية تطبيق الليبرالية الاقتصادية في السبعينيات من القرن الماضي، كشفت سياسة الدولة عن انحيازها إلى نخبة ملاك الأراضي. على سبيل المثال، تضمّنت السياسة العامة الرامية إلى خصخصة الأراضي بعد عام ١٩٧٠ توزيع حصة الأسد من

(٣٧) John Duncan Powell, «Peasant Society and Clientelist Politics,» *American Political Science Review*, vol. 64 (June 1970), p. 422.

الأراضي الواقعة تحت سيطرة الدولة على المزارعين الكبار، وإبقاء نسبة صغيرة من الأراضي الزراعية للمزارعين الصغار من أجل استقرار عائلاتهم[٣٨]. وقد نصّ القانون الذي حوّل السياسة رسمياً نحو مزيد من الخصخصة (قانون ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩ المتعلق بإصلاح الهياكل الزراعية) على التخلي عن الأراضي الواقعة تحت سيطرة التعاونيات لصالح العمال الزراعيين العاملين في هذه الأراضي[٣٩]. لكن من الناحية العملية، وُزّع نحو ٥٠ تعاونية فقط على العمال، وعلى المشتغلين في الزراعة من غير أصحاب الأراضي. وبقي العديد من تعاونيات الإنتاج الزراعي المئتين المقامة على أكبر الأراضي وأفضلها (٣,٠٠٠,٠٠٠ هكتار بحسب دراسة لمنظمة الفاو) ملكاً تعاونياً إلى أن وُزّعت حصراً بموجب اتفاقيات تأجير طويلة الأجل على كبار ملاك الأراضي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي[٤٠].

إضافة إلى سياسة الأراضي، مالت سياسة منح القروض خلال مرحلة الليبرالية الاقتصادية إلى تفضيل كبار ملاك الأراضي بوضوح. واستناداً إلى تقييمات الحكومة، اقتصرت الاستفادة من القروض على أقل من ٢٠ بالمئة من ملاك الأراضي، الذين يكاد يكون جميعهم ممن تفوق ملكية كل منهم الـ ٥٠ هكتاراً[٤١]. ومعظم القروض كانت على شكل منح، وبفوائد أدنى كثيراً من فوائد القروض التي توفرها البنوك. كما أن شراء المواد والأجهزة كان مدعوماً من الحكومة حين استخدمت القروض في عمليات شراء كهذه. والأهم من ذلك عدم بذل جهود جدّية لضمان سداد هذه القروض بالشكل المناسب، لذلك لم يتم تسديد هذه القروض في الواقع. وبالتالي، فإن القروض الزراعية كانت أساساً عملية تحويل أموال إلى كبار الملاك[٤٢].

«استخدمت البرجوازية الريفية قنوات الاتصال مع النخبة الإدارية لمنع إصلاح الأراضي، والتخريب الجزئي لخطة بن صالح الاقتصادية في ستينيات القرن الماضي. كما أن العديد من هؤلاء استخدموا مصادرهم وعلاقاتهم السياسية في تحويل أنفسهم

---

(٣٨) Mohammed Elloumi, «Politique agricoles, strategies paysannes et development rural,» *Bulletin de L'IRMC* (Spring 1994), p. 2.

(٣٩) United Nations, Food and Agricultural Organization [FAO], *Etude Multidimensionnelle et comparative des régimes de Tenures Foncières communales et Privées en Afrique: Le Cas de Tunisie* (Genève: FAO, 1994), p. 21.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤١) Samir Rawan, Vali Jamal, and Ajit Ghose, *Tunisia Rural Labour and Structural Transformation* (London: Routledge, 1991), p. 38.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

إلى برجوازية حضرية جديدة في قطاع البناء، والأشغال العامة، والسياحة، فجمعوا رساميل خلال الستينيات من القرن الماضي، في الوقت الذي فرضت قيود على استيراد المواد الاستهلاكية. وكان عدد ليس بالقليل من منظمي المشاريع هؤلاء من ملاك الأراضي في الأقاليم، قد كدّسوا رساميل في القطاع الزراعي، بشراء الحبوس، على سبيل المثال، وزادوا إنتاجيتهم عبر المكننة. كما نوّعوا استثماراتهم خارج نطاق التجارة الزراعية لتشملَ المواصلات، والبناء، وإدارة الفنادق. ولأسباب منها بقاء أهمية نظام الرعاية، تمتعوا بقنوات اتصال تفضيلية غالباً بالحكومة والتسليف الخاص. وكان هؤلاء هم الذين انتفعوا من التحرر الاقتصادي، كما كان بورقيبة هو الذي أتاح لهم الفرصة في السبعينيات»[٤٣].

وفي سبعينيات القرن الماضي بدأت البرجوازية الريفية وفروعها الحضرية الجديدة بالسيطرة على سياسة الحكومة، فأُبقي على سياسة الأجور المتدنية لاستقطاب الاستثمارات الأجنبية، ولحماية هوامش أرباح البرجوازية المحلية. وقد أنتج دعم القطاع الخاص صورة اقتصادية إيجابية على العموم، في بادئ الأمر. ففي الفترة ١٩٧٠ ـ ١٩٧٦ نما الناتج المحلي الإجمالي بنسبة ٩ بالمئة سنوياً، أي أكثر من ضعفي المعدل في الستينيات، بينما انخفض نصيب الحكومة في المجموع العام للاستثمارات الجديدة في قطاع التصنيع إلى نصف ما كانت عليه في الستينيات، إذ كانت ٨٥ بالمئة.

إلا أن هذه الصورة ساءت في أواخر العقد. ففي عام ١٩٧٧، انخفض الناتج المحلي إلى النصف، وتضاعفت معدلات البطالة[٤٤]. وبدا واضحاً الاستياء من انحياز سياسة الحكومة إلى أصحاب رؤوس الأموال، حين ساند الطلبة وجماعات العمال التظاهرات والإضرابات المتكررة[٤٥].

وكانت أواخر السبعينيات من القرن الماضي واحدة من أكثر الفترات اضطراباً في النظام السياسي التونسي منذ الاستقلال. وقد كثرت الإضرابات، وضمّت عاملين في القطاعين الخاص والعام احتجاجاً على تدنّي الأجور. كما وقعت أعمال عنف خلال إضراب في قصر هلال، مكان ولادة الحزب الدستوري الجديد، معجلاً ذلك بأول تدخل للجيش التونسي في قمع الاضطرابات المدنية. وأصبحت النقابة الوطنية، الاتحاد

---

(٤٣) Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya*, p. 240.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٤٥) المصدر نفسه.

العام التونسي للشغل، نقطة تعبئة المعارضة ضد النظام. إن تركيز هنتنغتون على تبلور المعارضة في المدن تحقق من بعض الوجوه في الحالة التونسية:

«ضمن الحزب الذي كان قوياً في الريف، في العادة، السيطرة على الحكومة الوطنية، ودشّن نظاماً اتسم بدرجة عالية من الاستقرار السياسي. وحين لا يتوافر لحزب ما قاعدة دعم واضحة في الريف، فإن أحد أشكال عدم الاستقرار تكون النتيجة. وفي بعض الحالات، ربما تطيح ثورات حضرية بحكومات قواعد دعمها ريفية. ولكن، عموماً، فإن الحكومات القوية في الريف قادرة على مقاومة المعارضة المستمرة التي تواجهها في المدن إن لم يكن تقليصها، أو القضاء عليها»[٤٦].

لقد قوّضت سياسات الحكومة الدعم في الريف، بينما نمت المعارضة في المدينة. وعلى أي حال، فإن تونس، خلال ذلك الوقت، كانت قد مرّت بتغيّر كافٍ لإضعاف أهمية قاعدة الدعم الفلاحي للاستقرار السياسي. واستناداً إلى تحليل هنتنغتون، يعتمد استقرار الحكومة، في سياق التحديث العام على الدعم الحضري آخر الأمر، نظراً إلى تغير القوى السياسية الحضرية ـ الريفية:

«إن أمكن تفادي الثورة، تطرأ في الوقت المناسب تغيرات مهمة على الطبقة الوسطى الحضرية، ويزداد ميلها إلى المحافظة مع اتساع حجمها. وتبدأ الطبقة العمالية الحضرية أيضاً المشاركة في السياسات، لكنها إما أضعف كثيراً من أن تتحدّى الطبقة الوسطى الحضرية، وإما أنها أكثر نزعة إلى المحافظة من أن ترغب في القيام بذلك. وبالتالي، مع تواصل عملية التمدين تضطلع المدينة بدور أكثر فعالية في سياسة البلاد، وتصبح أكثر محافظة، ويصبح النظام السياسي والحكومة أكثر اعتماداً على دعم المدينة منه على دعم الريف»[٤٧].

الخلاصة هي أن النخبة الإدارية واجهت بيئة سياسية مختلفة جوهرياً في نهاية السبعينيات. وأصبحت فئة الوكلاء التجاريين الحضرية المتنامية أكثر أهمية على المستوى السياسي، ومارست تأثيراً متزايداً في سياسات الحزب الداخلية. وكان ردّ فعل السياسة الحكومية ممثلاً في تفضيل القطاع الحضري. وقد أفاد الدعم الحكومي للطعام الطبقة العمالية الحضرية، لكنه أضرّ بفقراء الريف بخفضه المصطنع لأسعار المنتجات

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٤٧) Huntington, *Political Order in Changing Societies*, p. 77.

الزراعية. واستمر تفضيل النخب في ما تبقى من برنامج الإصلاح الزراعي. إضافة إلى ذلك، استفادت من مصلحة الحكومة في اقتطاع موارد من القطاع الزراعي لتمويل التوسع الصناعي الحضري في سياق تنويع أنشطتها الاقتصادية[٤٨].

بدا أن الحزب الدستوري الاشتراكي قد لاحظ أهمية المناطق الحضرية من أجل استقراره ونموه الاقتصادي. وكان القطاع الرأسمالي في الاقتصاد أكثر قوة مما كان عليه في الستينيات من القرن الماضي، كل ذلك بفضل المشاركة الأجنبية الكبيرة، التي لم تجد الحكومة حاجة ولا رغبة في تنفيرها[٤٩]. وزادت النخبة الإدارية من صلتها بالرأسماليين، وقدمت بعض التنازلات إلى الجماهير الحضرية في هذه الفترة.

وقد هدّأت الحكومة جزئياً الجماهير الريفية عبر الإبقاء على استراتيجيتها الزراعية ذات الشعبتين القائمة على استخدام معظم أراضي الدولة لدعم الزراعة الرأسمالية، وفي الوقت نفسه، الاحتفاظ ببعض الأراضي لاسترضاء العائلات الفلاحية. وطوّر الفلاحون علاقة الراعي/ العميل مع الدولة، وبقي الحزب الاشتراكي الدستوري المنظمة السياسية الوحيدة التي لديها موارد تقدمها. هذه الحقيقة أبقت جزءاً كبيراً من الفلاحين على ارتباط بالحزب، حتى وإن تضاءل نصيبهم في الموارد الحكومية بشكل درامي.

وحتى مع تغير السياسات، بقيت الحكومة غير مستقرة في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، إذ تواصلت الإضرابات والقلاقل المدينية، وتواصل نمو حركة إسلامية تشكّلت في مطلع السبعينيات من القرن الماضي مع تطلع القطاعات المهملة إلى صوت سياسي[٥٠]. وبعد اتضاح أن الحزب الواحد أغضب مجموعات كثيرة، تصاعد التوتر إلى حدّ المطالبة بالليبرالية الاقتصادية. وفي عام ١٩٨٠، عيّن الرئيس بورقيبة رئيس وزراء جديداً هو محمد مزالي. لقد أيد مزالي الليبرالية السياسية انسجاماً مع الالتزام العام للدولة بالتنمية الرأسمالية[٥١].

وحتى هذه المرحلة، لم يبرز أي ضغط من أجل التعددية السياسية داخل النخبة الإدارية. لقد كان تحديث تونس اجتماعياً واقتصادياً مشروعاً وجّهته سلطات الدولة وقادة الحزب. واعتبر التونسيون كافة أعضاء في الحزب الدستوري تحت وصاية النخبة

(٤٨) Anderson, Ibid., pp. 244-245.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

الإدارية، في عملية قيادة البلاد نحو اقتصاد صناعي. لكن بحلول الثمانينيات، لم يعُد في استطاعة الحزب احتواء الانشقاقات ضمن النخبة، ولا الانشقاقات في المجتمع ككل داخل بنية الحزب.

قامت منهجية الحزب منذ الاستقلال على اختيار سياسي اقتصادي مع التمسك بمقاربة متدرجة في المقايضة مع الفئات المتضررة من تلك السياسة. وفي الحقيقة، أصبحت البورقيبية، بعدائها الطويل للمذهبية، مرادفاً لهذا النوع من البراغماتية[٥٢]. فقد احتفظ كبار ملاك الأراضي بأراضيهم، في مرحلة الزراعة الاشتراكية، وتوجّب تهدئة صغار المزارعين في مرحلة الزراعة الرأسمالية. والتوجه نحو الاقتصاد الحرّ، الذي بوشر في السبعينيات والثمانينيات، وأدى في النهاية إلى الخروج عن البورقيبية، وعن المقايضة البراغماتية. ومال الحزب إلى الاصطفاف، بمزيد من الحزم، إلى جانب الرأسماليين من القطاع الخاص، وسمح للمنشقين بترك الحزب وتشكيل منظماتهم السياسية الخاصة.

وانضمّ أعضاء من النخبة الحكومية نفسها إلى القوى الاجتماعية للطعن في سياسة الدولة حين أجازت في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١ إجراء انتخابات برلمانية. وشكّل أعضاء سابقون في الحزب الدستوري الجديد حزباً شيوعياً صغيراً. ودخل أنصار أحمد بن صالح المخلوع والمنفي الانتخابات تحت اسم حركة الوحدة الشعبية، وأسس وزير الدفاع السابق أحمد المستيري حزباً اسمه «الديمقراطيون الاجتماعيون». فضلت حركة الوحدة الشعبية، والديمقراطيون الاجتماعيون، تحديثاً علمانياً، لكنهما كانا أقل تحمّساً لرأسمالية القطاع الخاص.

أمل بورقيبة في أن يبدّد مظهر التعددية الحزبية الكثير من السخط على النظام[٥٣]، لكن حركة الاتجاه الإسلامي، وكانت أقوى قوة اجتماعية معارضة، قُمعت وحُظر عليها المشاركة في الحياة السياسية. كما كان ازدياد اضطهاد بورقيبة لهذه المجموعة، والجيشان السياسي الناتج من ذلك، هما السببان الرئيسيان وراء تنحيته في عام ١٩٧٨.

كانت انتخابات ١٩٨١ بعيدة كل البعد عن التعددية السياسية، إذ تمكّنت الجبهة الوطنية المشكّلة من تحالف ضم الحزب الدستوري الجديد، والاتحاد العام التونسي

(٥٢) Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study,* p. 163.

(٥٣) Anderson, Ibid., pp. 248-249.

للشغل، من الاستحواذ على مقاعد البرلمان، ولم ينجح معارض واحد في الحصول على مقعد. وظهر أن لحزب الدستور الاشتراكي أفكاراً أخرى حيال التعددية السياسية، ودبّر أمر عدم حصول أي من جماعات المعارضة على أكثر من ٥ بالمئة من أصوات الناخبين[٥٤]. كما أظهرت الانتخابات والمخالفات لأصول العملية الانتخابية أن الحزب الاشتراكي الدستوري بقي الحزب الذي لا يمكن تحدّيه في الريف، رغم سياساته التي انحازت لصالح القطاع الحضري، وذلك عائد إلى حصر فرص التعامل مع المسؤولين الحزبيين المحليين بالمحظيين لدى الدولة[٥٥].

تميّز تسارع التحرر الاقتصادي، منذ أواسط الثمانينيات، بزيادة تخلّي حزب الدولة عن جماهير الريف، بينما وطّدت النخبة الحاكمة روابطها مع البرجوازية الريفية ـ الحضرية، ورفضت التخلّي عن سيطرتها القوية على أجهزة الدولة.

سابعاً: التحرر الاقتصادي المتسارع: البُعدُ الدولي

اختارت النخبة الإدارية، لكي تحافظ على ما تبقّى لديها من قدرات لتوجيه الأجندة التنموية، القيام بمحاولة جزئية للتعددية السياسية يحدوها أمل بأن يؤدي التنافس السياسي إلى إضفاء المشروعية على التحرر الاقتصادي[٥٦]. لكن لم يكن في نيّة النخبة السماح بتبلور أية منافسة جديّة، وهو أمر تجلّى في التلاعب بنتائج الانتخابات، واضطهاد الإسلاميين في انتخابات ١٩٨١. وعنى الاستبداد المستمر التلاعب بالقوانين الانتخابية في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي لخنق تطور المنافسة السياسية. كما أن الأحزاب السياسية التي شُكّلت كفروع للحزب الاشتراكي الدستوري، بقيت تعاني تبعات اتفاقها على التقيّد بقواعد الحزب الدستوري: كانت أحزاباً غير معترف بها إلى حدّ بعيد كقوى سياسية مستقلة.

ومع ذلك، تعيّن على الليبرالية السياسية إضفاء الشرعية على الليبرالية الاقتصادية في تونس. لكن الانتخابات في عامي ١٩٨٨ و١٩٩٤ لم ترقَ إلى مستوى انتخابات حرة. واستخدم القمع بفاعلية في تفكيك المعارضة. وقد نظر الفلاحون إلى الحزب

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

الدستوري كأمل وحيد في الوصول إلى موارد الدولة، كردّ منطقي من ذوي الحاجة والضعفاء. وانضم العديد من المنشقين إلى الحركة الإسلامية السرية. كما واصل العديد من قطاعات الحزب، مثل العمال، التعامل مع الحزب الحاكم كما لو أن استراتيجية التنمية ما زالت متّسمة بالتدريجية والمقايضة بين النخبة الإدارية وكل الفئات الأخرى في تونس. إلا أن مطالبة الاتحاد بمشاركة العمال في مجالس صنع السياسات في المجالس الحكومية التي تصوغ الاستراتيجية الرأسمالية رُفضت في السبعينيات من القرن الماضي[٥٧].

وعكست سياسة الدولة في تونس منذ السبعينيات من القرن الماضي إحجام الدولة المتزايد عن تحدّي الرأسماليين، واستعداداً متزايداً لتنفير الفئات الأخرى. كما تشير قوة البرجوازية الريفية والحضرية داخل الحزب المهيمن إلى أن الخيارات السياسية لهذا الحزب، بتعاقب الزمن، باتت تخدم مصالح وأيديولوجيات هذه الفئات بدلاً من قيم نخبة حاكمة، في خدمة التحديث، مستقلة عن المصالح الراسخة. وقد تأثرت خيارات السياسة الاقتصادية، أيضاً، بالضغوط الدولية المتعلقة بالتسويق والخصخصة.

ارتبطت القضية السياسية الرئيسية في تونس، في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، بدرجة ليبرالية الاقتصاد. ودارت نقاشات حامية بين الأشخاص، من داخل الحزب وخارجه، حول تطوير ما اعتبروه رأسمالية قطاع خاص منفلت، ومقدار ما ينبغي خصخصته من الاقتصاد الذي تهيمن عليه الحكومة. وعلى الرغم من التوجه الاقتصادي الليبرالي العام المطبق في السبعينيات، لم يقلّ نصيب الدولة من رأس المال المستثمر عن ٥٠ بالمئة خلال ذلك العقد[٥٨]. وفي بداية الثمانينيات، بدا أن الدولة لا تزال ملتزمة، إلى حدّ ما، بالقطاعات الاقتصادية الخاصة والتعاونية والعامة.

ومالت القوى الدولية بقوة إلى رأسمالية القطاع الخاص. وزاد انهيار الاتحاد السوفياتي من قوة الاقتصادات الصناعية الغربية الدولية وتأثيرها. وصارت قنوات الحصول على التمويل من المؤسسات المُقرضة مرتبطة بسياسات اقتصادية سوقية التوجّه. وشكّل السباق العالمي دافعاً آخر نحو زيادة التحرر الاقتصادي في تونس، وإضعاف سطوة النخبة الإدارية.

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

ومنذ الثمانينيات من القرن السابق، كان على الدول المتأخرة النمو (والدول المتقدمة الصناعية، لهذا السبب) التعامل مع العولمة المتزايدة للأسواق، وكذلك الإنتاج، والمال في الاقتصاد الدولي. وفي السياق العالمي، تميل الدول المحلية إلى خسارة النفوذ والمباشرة حين تتعثّر اقتصاداتها، ومن الملامح التعريفية للتخلّف أن الديناميات الدولية تضغط بإلحاح متزايد على السياسة الاقتصادية في دول العالم الثالث[٥٩].

ومثل الدول المتأخرة النمو، واجهت تونس هذه التحدّيات الجديدة، من موقع ضعيف نسبياً بسبب توليفة من التطورات السياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية: القصور الظاهر للاستراتيجيات التي طبّقتها الدولة (نتج منها انخفاض النمو وصعوبات في ميزان المدفوعات)، وتزايد قوة الاتحاد الأوروبي، والمؤسسات الدولية المالية التي اضطرت تونس إلى الاعتماد عليها بشكل متزايد. وبتزايد حاجتها إلى استيراد الطعام ورأس المال، وافتقارها إلى موارد طبيعية مهمة، مثل النفط، للحصول على ريع خارجي، لم تجد تونس خياراً سوى الاعتماد على منافذ إلى المؤسسات المالية الدولية واتفاقات التعاون مع أوروبا[٦٠].

ألزمت الدولة التونسية نفسها، منذ الاستقلال، برعاية الصناعة بشكل مباشر، أو غير مباشر، ومواصلة البرامج الاجتماعية مثل دعم المستهلكين. وما من استراتيجية تنموية كان يمكن للدولة أو القطاع الخاص تطبيقها لمنع حدوث عجز مالي، وتضخم، في الوقت الذي واصلت فيه النخبة الحاكمة متابعة تحقيق أهدافها. وحتى خلال فترة التحرر الاقتصادي التدريجي عانى الاقتصاد التونسي زيادة في التضخم، وحالات نقص في الموارد الغذائية والسلع الاستهلاكية، واستخداماً غير كفء للرساميل - التي تأمّن أغلبها عن طريق القروض. وفي بداية الثمانينيات من القرن السابق عانت البلاد ركود معدلات النمو. وأدى العجز في ميزان المدفوعات إلى الاستدانة، إلى أن وصلت الديون إلى مستوى قريب من الأزمة في منتصف الثمانينيات. ومثل العديد من البلدان الأخرى، لجأت تونس إلى برنامج تحقيق استقرار اقتصادي كلي قصير المدى، وبرنامج تعديل هيكلي متوسط المدى (Structural Adjustment) في عام ١٩٨٦ لجذب رساميل تمويلية تنفّس الأزمة.

---

(٥٩) انظر المقدمة والفصل الأول، من: Dirk Vandewalle and Karen Pfeifer, *North Africa: Development and Reform in a Changing Global Economy* (New York: St. Martin's Press, 1996).

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦.

قدمت برامج صندوق النقد الدولي لتحقيق الاستقرار، وبرنامج البنك الدولي للتكيُّف الهيكلي، وصفات سياسية اقتصادية كلية معهودة، وتحرير التجارة وبعض أشكال الخصخصة، وتخفيف الرقابة، وخطوة عامة نحو تزايد الاعتماد على قوى السوق، وزيادة الاندماج في الاقتصاد العالمي. وقد تمثّل جوهر هذه الوصفات بفكرة وجوب تحقيق النمو من خلال الأسواق التنافسية لا بالتخطيط المركزي[٦١].

دخلت الأيديولوجيا الليبرالية، بشكلها القوي، دوائر السياسة الاقتصادية لتونس، بقوة أكبر، عبر اتفاقيات مع هاتين المؤسستين الماليتين الدوليتين. كما كانت القروض خاضعة، أيضاً، لشروط الاقتراض التي تفرض إدخال إصلاحات في السوق للحصول عليها. ويصعب تصوّر عدم تأثر المناقشات في تونس، حول درجة الليبرالية الاقتصادية، بزيادة ارتباط الدولة بالرساميل عبر الوطنية.

ثامناً: الديمقراطية المعطّلة

حتى الثمانينيات من القرن الماضي، اعتبر الحزب الدستوري، بنماذجه المختلفة، كما لو أن الديمقراطية مطبّقة داخل إطار الحزب الواحد، وتم تنظيم نشطاء الحزب في كل مناطق البلاد، ووجّهوا اهتمامهم إلى كل الفئات الاجتماعية. وفي أثناء التحرر الاقتصادي، بدأ الحزب سعيه نحو فئات جماهيرية أقل شمولية، وأذن للأحزاب السياسية المعارضة بالعمل، كما امتلكت التعددية الحزبية حيّزاً صغيراً، إلا أن الحزب الاشتراكي الدستوري واصل احتكار النظام السياسي، وقصّر في فك تلازمه مع الدولة. وبينما زاد برنامج التكيُّف الهيكلي لسنة ١٩٨٠ وضوح التحرر الاقتصادي كسياسة حكومية، بدت مسيرة التحرر السياسي مليئة بالعثرات.

من أكثر أوجه النظام السياسي التونسي تقلباً، في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، هي أن حزب الدولة تخلّى عن فئاته الاجتماعية، وتحرك باتجاه رأسمالية القطاع الخاص غير الملجوم، في حين كان يخنق تبلور أحزاب معارضة ذات صدقية شرعية. وقد فرضت سياسات ليبرالية اقتصادية من قبل نظام سياسي غير ليبرالي يأمل في مزج ما وصفه مرة كليفورد غيرتز بأنه توليفة من طريقة سميثية (آدم سميث) للإثراء، وطريقة هوبزية للحكم[٦٢].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩.

(٦٢) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٣.

دفع عبء الطغيان العام في تونس البلاد إلى شفا نزاع أهلي في عام ١٩٨٦. وقد خدمت حركة الاتجاه الإسلامي كأهم منبر للتونسيين المهملين أثناء الليبرالية الاقتصادية. لكن الرئيس بورقيبة أضفى صفة شخصية على النزاع بين الحركة والدولة، وحاول القضاء عليها، وتم اعتقال وسجن أعضاء الحركة الإسلامية المحظورة وغيرهم من الإسلاميين ومحاكمتهم في خريف ١٩٨٦، وحكم على البعض منهم بالإعدام، في حين صدرت أحكام سجن خفيفة في حق البعض الآخر. وقد طالب بورقيبة بإعادة محاكمة الذين حصلوا على أحكام سجن خفيفة ـ غير أن زين العابدين بن علي، حين كان وزيراً للداخلية، والذي عيّن رئيساً للوزراء، وهو رئيس سابق للأجهزة الأمنية، أشار إلى عدم قانونية هذا المسار، وإلى مخاطره الأهلية.

الواضح أنه كانت هناك مؤامرة من قبل الجناح العسكري لحركة الاتجاه الإسلامي لاغتيال شخصيات سياسية رفيعة بما في ذلك بورقيبة وبن علي، إذا أُعيدت محاكمة الإسلاميين، لكنّ النزاع المختمر وتدهور الصحة العقلية لبورقيبة الثمانيني قادتا إلى وصول بن علي إلى سدّة الحكم ليلة ٦ ـ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧. وقد جمع بن علي سبعة أطباء أعلنوا عجز الرئيس بورقيبة عن ممارسة الحكم[٦٣].

وبعد أن أصبح بن علي رئيساً، سارع إلى وضع نهاية لقمع الإسلاميين المسبب للاضطرابات. ولا ريب في أن برنامجه السياسي الأوّلي ركّز على الحاجة إلى التعددية السياسية. وتغير اسم الحزب المهيمن إلى «التجمع الدستوري الديمقراطي». وفي الذكرى السنوية الأولى لوصول بن علي إلى الحكم، شهد توقيع ميثاق وطني من قبل ست عشرة منظمة سياسية واجتماعية، منها الحركة الإسلامية الرئيسية. وكانت الإصلاحات الأولية التي قام بها بن علي مدهشة، إذ صدر عفو عن أكثر من ٣٠٠٠ سجين سياسي، كما رُفع الحظر عن العديد من السياسيين المنفيين. وحظيت القوى المعارضة بحريات جديدة، واتخذت خطوات لإضفاء الشرعية على الأحزاب، ومنحت الصحافة مزيداً من الحرية. كما أن مدة ولاية حكم الرئيس قيدت بفترة زمنية محددة، بعد أن خدم بورقيبة رئيساً مدى الحياة.

---

(٦٣) I. William Zartman, «The Conduct of Political Reform: The Path Toward Democracy,» in: I. William Zartman, ed., *Tunisia: The Political Economy of Reform* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991), pp. 12 -13.

هدف الميثاق الوطني لعام ١٩٨٨ إلى تحريك كل القوى الاجتماعية، في تونس، في الاتجاه العام نفسه. وسمح لحركة الاتجاه الإسلامي (النهضة لاحقاً) بالمشاركة مقابل بعض التنازلات المهمة: القبول بمبدأ الديمقراطية التنافسية، ونبذ العنف، والاعتراف بقانون ١٩٥٧ للأحوال الشخصية[٦٤]. وسرعان ما أسست حركة الاتجاه الإسلامي حزباً سياسياً، دُعي حزب النهضة. وعندما أجريت أول عملية انتخابية في نيسان/أبريل ١٩٨٩ بعد انتقال الحكم، مثّل حزب النهضة التحدّي الوحيد لهيمنة التجمع الدستوري الديمقراطي، ونال «المرشحون المستقلون» الذين يمثلون حزب النهضة (كانت الخطوات القانونية تتخذ آنذاك للتصريح للحزب بالعمل) نحو ١٤ بالمئة من الأصوات، على المستوى الوطني، وما يصل إلى ٢٥ بالمئة من الأصوات في بعض المدن الكبيرة. لكن وفقاً لبنية النظام الانتخابي القائم على مبدأ أن الفائز ينال كل الأصوات، فاز التجمع بجميع المقاعد.

ويُعزى انتصار التجمع (ضمن عوامل أخرى) إلى إيمان العديدين بأن الحزب كان الوحيد القادر على تقديم الموارد الامتيازية. وفي الوقت نفسه، شعر المسؤولون في التجمع بقوة النهضة، وتحركوا سريعاً لحظر الأحزاب الدينية. وبدا أن هذين الحدثين مجتمعين أوضحا بجلاء أن مواجهات خطيرة ومقايضات ستجري في أوساط القوى الاجتماعية قبل أن يتسنى للمرء رؤية تونس وهي تمارس حكماً ليبرالياً ديمقراطياً تعددياً. خلال هذه الفترة، اكتسبت الحركة الأصولية الجزائرية، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، قوة مكّنتها من الفوز في الانتخابات البلدية. عقب ذلك بسنة، كانت الحركة ذاتها تستعد للفوز في الانتخابات التشريعية الوطنية، حينما تدخل الجيش وأوقف التصويت عقب الجولة الأولى. ومرتعبةً من صعود الجبهة الإسلامية للإنقاذ واندلاع الحرب الأهلية في الجزائر، قامت الحكومة التونسية بعمليات قمع شديدة ضد النهضة. وردّ بعض الإسلاميين السياسيين على القمع بالعنف.

وبحلول موعد الانتخابات التشريعية والرئاسية في شهر آذار/مارس ١٩٩٤، لم يسمح لغير الأحزاب السياسية المهادنة بالمشاركة. واتخذت الدولة نهجاً جديداً استثنى الإسلام المنظم من المشاركة في السياسة الرسمية. إلا أن الأمل في أن يكون الميثاق الوطني آلية للانتقال من الحكم الاستبدادي، قد تبدد حين فاز التجمع الدستوري

(٦٤) Guilain Denoeux, «Tunisie: Les Elections Preésidentielles et Legislatives 20 mars 1994,» *Monde Arabe: Magreb Machrek,* no. 145 (juillet - septembre 1994).

الديمقراطي بنحو ٩٨ بالمئة من الأصوات في انتخابات ١٩٩٤ (التي بدت عملية فارغة من أي مضمون إلى حدّ بعيد). الخلاصة أن تعريض الاقتصاد لقوى السوق تزامن مع زيادة الطغيان، وربما أسهم فيه.

وقد وصف جوليان دونو الحملة الانتخابية التي قادها التجمّع عام ١٩٩٤ بأنها ممارسة كئيبة استخدم النظام بموجبها الانتخابات للحديث عن مواضيع مرغوبة عوضاً عن السماح بتعددية حقيقية. واستغل الازدهار الاقتصادي من خلال السياسات الاقتصادية الليبرالية، والخوف من الأصولية الإسلامية في تبرير حالة راهنة احتفظ فيها التجمع الدستوري الديمقراطي بسيطرة مهيمنة على المؤسسات. وأبقى السلطة محصورة في يديّ الرئيس، في حين بقيت الصحافة أداة بسيطة للحزب الممسك بالسلطة.

بقيت الهوة تتسع بين الحديث البلاغي عن الديمقراطية لنظام متجسد في «رجل التغيير» من جهة، وواقع حكومة ذات طابع شخصي إلى حدّ مفرط تميل إلى خنق كافة صور المنافسة باسم الاستقرار من جهة أخرى. ولا ريب في أن الاستقرار الذي تمتعت به تونس لم يكن فقط ثمرة نظام سياسي، رغم أنه على المرء ألا يقلل من إنجازات النظام، وخاصة في التعليم، وحقوق المرأة، والنمو الاقتصادي، والمساعدات التي قدمت إلى أكثر الفئات والمناطق حرماناً. لكن، في بلد تحظى فيه الطبقة الوسطى بالأهمية، وتطمح لتأدية دور سياسي حقيقي، هل ما زال باستطاعة النظام إضفاء الشرعية على نفسه فقط بتبنّيه للنمو الاقتصادي ودوره كحاجز ضد التهديد الجديد (الأصولية)؟، ألا يمثل غياب انفتاح سياسي حقيقي مصدراً مهماً لعدم الاستقرار في مجتمع بقي يتغيّر بسرعة اقتصادياً وسياسياً؟[٦٥].

إن النظرة الفاحصة إلى توزيع دعم الدولة في القطاع الزراعي يثير أسئلة حول المساعدة الممنوحة إلى أكثر الفئات فقراً من قبل النظام، كما لاحظ هنا دينو.

خاتمة: إصلاح اقتصادي واستبداد مستمر

كان النظام التونسي الذي ولد بعد الاستقلال، دائماً، نظاماً شمولياً. القضية هي إذا كان الحزب السياسي المسيطر، والبيروقراطية المترسّخة التي سيطر عليها

(٦٥) المصدر نفسه.

مستقلّين عن المصالح الشخصية أم لا؟ إن الاستقلال الذاتي للنخبة الإدارية كان يعني أن بإمكانهم استخدام الدولة في الاستجابة لكل الفئات، بينما تقوم بالتنمية الوطنية. كما أن التحليلات التي قدمها جيل من الدارسين المتابعين لحركة الاستقلال التونسية، والحكم التونسي في مرحلة ما بعد الاستعمار، تفيد أن الحزب الدستوري الجديد كان حزباً جماهيرياً، وشعبياً، برز، في العالم المتأخر النمو، لقدرته على تعبئة كل الفئات. وقيادة الحزب، في وجهة نظر هؤلاء الدارسين، طورت قيماً حديثة، وبدا وكأنها ستقود تونس تدريجياً نحو ديمقراطية متعددة الأحزاب، تسلّم سلطتها لسلطة المجتمع ككلّ.

في هذه الأثناء، أدت النخبة الإدارية دور دولة راعية، إذ ساومت كل فئات المجتمع على توزيع بعض الموارد، وضمنت توزيعها. وساعدت الرعاية، والنشاط، والتنظيم، الذي شمل كافة أنحاء البلاد، إلى جانب القمع، متى لزم الأمر، على ضمان احتكار الحزب الدستوري الجديد للسلطة السياسية، والإبقاء على تصور أن الدولة للجميع. ولفترة من الزمن، خلال مرحلة طويلة في السبعينيات من القرن الماضي، احتفظت النخبة بمظلّتها الحزبية، وواصلت أداء أكثر الأدوار قوة في صنع السياسة الاقتصادية.

وبتمويل الحزب الدستوري الجديد ومدّه بقادته الأُوَل، اضطلعت البرجوازية الريفية، من بداية الحركة الوطنية، بدور خاص في الحزب الجماهيري[٦٦].

وخلال السبعينيات من القرن الماضي توفرت إشارات إلى أن البرجوازية الريفية، وفرعها الحضري، أصبحا قويين بما فيه الكفاية للسيطرة على سياسة الدولة. وأصبحت هذه النزعة بمثابة أمر واقع خلال التعديل الهيكلي.

وكتوضيح أوّلي للصلة بين البرجوازية الريفية والدولة، يظهر ذلك التوزيع النهائي لتعاونيات الإنتاج الزراعي التي كانت عصب الاشتراكية التونسية. كما أن خصخصة التعاونيات وضعت العمال الزراعيين وصغار أصحاب المصلحة في مواجهة مع كبار ملاك الأراضي، الذين وضعوا أعينهم على هذه الأراضي الزراعية النفيسة، التي تقرر في البداية توزيعها على العاملين في التعاونيات. وأخيراً، حظي كبار ملاك الأراضي، بالجزء الأكبر من هذه الأراضي.

---

(٦٦) محمد عبد الباقي الهرماسي وليندا أندرسون أقرب إلى اعتبار الحزب الدستوري الجديد مرتبطاً بكبار ملاك الأراضي من باقي الدراسات الأخرى.

وقد استخدمت الدولة أساس الكفاءة الاقتصادية والتقنية لتبرير توزيع التعاونيات على ملاك الأراضي الأثرياء، حتى وإن كان الدليل يشير إلى أن المزارع المتوسطة الحجم التي تتراوح مساحتها بين ١٠ و٢٠ هكتاراً كانت أكثر المزارع كفاءة في تونس[٦٧]. وسبّب الملاك الكبار إحباطاً كبيراً، في ما يخص زيادة الإنتاجية وتطوير الزراعة التجارية الحديثة خلال المرحلة التي تلت الاستقلال[٦٨].

هناك تفسير معقول لانحياز الدولة إلى البرجوازية الريفية، بينما أغلقت المساومة السابقة مع كل الفئات المتأثرة، بما في ذلك فقراء الريف، وهو تآكل سلطة النخبة الإدارية، فيما أمعنت في تحويل الدولة إلى أداة في يدها. وتكشف المباحثات بين المصرف الدولي والحكومة التونسية عن جهود الحكومة للدفع بمصالح أقوى حلفائها، والتخلي عن الفئات الأخرى خلال الإصلاح الاقتصادي:

إن «تخصيص الأراضي المملوكة للدولة، والأراضي المشاع لملاك الأراضي واقع ظاهر، وهو يترافق مع نتائج حيادية، في أحسن الأحوال، وربما مع عواقب سلبية على الفقراء. وتتّبع الحكومة سياسة زيادة الإنتاجية وتطوير الزراعة التجارية العصرية على مساحة تبلغ ٠,٨ مليون هكتار من الأراضي الزراعية التي تملكها. وخلال السنوات العديدة الأخيرة اتّبعت الدولة، بشكل أكثر حزماً، سياسة تأجير أراضي الدولة الزراعية إلى مدة تصل إلى ٤٠ سنة لشركات تجارية خاصة. ورغم أنه يحتمل وجود بعض الفوائد غير المباشرة لفقراء الريف من هذا النقل الإداري من خلال إيجاد الوظائف التي تنجم عن تكثيف العمل، فإن الحكومة لا تتوخّى من توزيع هذه الأراضي حصول زيادة في ملكية فقراء الريف للأرض»[٦٩].

وقد أدت خصخصة التعاونيات أيضاً إلى زيادة البطالة في الريف كنتيجة لتوجه الإدارة الجديدة، أي كبار الملاك، نحو محاولة تخفيض تكاليف العمالة عبر المكننة، والتوجه نحو زراعة محاصيل لا تتطلب عمالة كثيفة. وظهر تأثير ذلك في العمالة في الريف على عكس توقع البنك الدولي. وقد اعترف البنك الدولي في بعض وثائقه بتأثير التكيُّف الهيكلي، إذ «تكاد تنعدم تماماً فرص خلق وظائف في الزراعة، ومعظم النمو في

(٦٧) Rawan, Jamal, and Ghose, *Tunisia Rural Labour and Structural Transformation*.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) World Bank, «Republic of Tunisia Growth, Policies, and Poverty Alleviation,» II. Annex C.3, pp. 5-6.

العمالة كان في قطاعَي التصنيع والخدمات»[٧٠] وإجمالاً، زادت البطالة الرسمية خلال التكيُّف الهيكلي من ١,١٣ بالمئة عام ١٩٨٤ إلى ١,١٦ بالمئة عام ١٩٩٣[٧١].

وأوضحت السياسة الزراعية، خلال التكيُّف الهيكلي، حقيقه التخلي شبه الكامل للدولة عن جماهير الريف. كما أن الاستراتيجية المزدوجة المنحازة إلى المشاريع التجارية الخاصة الكبيرة، والقيام بجهود محدودة جداً لتثبيت استقرار المزارع العائلية عبر سياسة الدولة، توقف العمل بهما. ولاحظ الفلاحون:

«تحول العمال إلى متسولين، فالشمس تشرق على الجميع. وجرى المنوال على أن تحيط الدولة الجميع برعايتها. لماذا تمنح الأراضي للأغنياء؟ إنهم يملكون أراضي. وإذا منحتهم المزيد، فإنهم لن يفكروا مطلقاً في الفقراء. ماذا سيفعلون بالمزيد من الأراضي، هل سيشترون سيارة أخرى؟ هذا سيئ. تجد أناساً يملكون ١٠٠٠ هكتار، بينما لا يملك آخرون هكتاراً واحداً. الفقراء يريدون أرضاً. بعض الفلاحين كانوا يملكون أرضاً، وكانت أحوالهم طيبة [في بداية السبعينيات، وزعت أراض قليلة من أراضي الدولة على العاملين السابقين في التعاونيات]. إذا كانت لك علاقات بإمكانك الحصول على أرض. والذين طردوا على شاكلتي يذهبون دائماً إلى الحكومة طالبين الحصول على عمل. نقول لهم إنكم طردتمونا، لذلك أعطوني بعض الشيء لشراء خبز، لكن لا شيء يحدث. كانت التعاونية تشغل ٨٠ عاملاً، لكنها الآن لا تشغّل سوى ثلاثين. معظم هؤلاء من النساء دائماً لأن أجورهن منخفضة. إنهن يعملن لمدة اثنتي عشرة ساعة في اليوم، وشخص ما يراقبهم كل الوقت. يحصل الرجال على أربعة دنانير في اليوم [الدينار يساوي تقريباً دولاراً أمريكياً واحداً]، بينما النساء العاملات يعملن بثلاثة دنانير وبعض الشيء. هل تعرف أن الوزارة تطلب منهم أن يدفعوا لنا خمسة دنانير في اليوم؟

الفقراء هنا يبقون دائماً فقراء. لا مطر، ولا مرعى لحيواناتهم. والأغنياء لا يسمحون لهم برعي حيواناتهم في أراضيهم. في السابق، كان بإمكانك أن ترعى حيواناتك، ويعطونك أيضاً بعض النقود. الآن لم يعُد الأغنياء يمنحون أي شيء. ذهبت إلى مزارع غني وطلبت بعض القمح. قال لي: «اذهب، سيساعدك الله». وعلى الرغم

(٧٠) World Bank, *Republic of Tunisia: Poverty Alleviation Preserving Progress While Preparing for the Future* (Washington, D.C., 1995), I.6.

(٧١) World Bank, «Republic of Tunisia Growth, Policies, and Poverty Alleviation,» I.6.

من أن رجلاً غنياً آخر كان يملك شاحنة ٤٠٤، فقد أعطاه قمحاً... الأغنياء والموظفون في الإدارة يساعدون بعضهم البعض. وعلى سبيل المثال، الحاج (إشارة هنا إلى أغنى مالك للأراضي في منطقته) يعطى من ١٠ أو ٢٠ كيلوغراماً من القمح للفقير، لكنه يمنح أكثر من ذلك كثيراً لشخص غني ولو لم يزره.

وإذا كانت هناك مساعدة من الدولة، فإن العمدة لا يسلّم غير ٥٠ بالمئة، ويوزع البقية على أصدقائه أو يحتفظ بها لنفسه. وإذا اشتكيت، فإن العمدة يخلق لك مشاكل أسوأ. وللحصول على مساعدة، عليك أن تذهب إلى ممثل الحكومة في البلدة، لكنه يسأل العمدة قبل أن يساعدك [الممثل الحكومي هو أعلى موظف حكومي في البلد]. كان طفلي البالغ من العمر أربع سنوات بحاجة إلى دواء لإصابته بمرض القلب، لكن العمدة قال لي إنني لست بحاجة إلى شيء، وإن أموري طيّبة. إذا دخلت بيتي ستعرف مقدار فقري. وحين اشتد مرض ابني ذهبت إلى ممثل الحكومة، الذي جعل العمدة يأتيني بالمال اللازم لشراء الدواء إلى عتبة بيتي»[٧٢].

لم تتلازم ترتيبات السوق الجديدة في تونس التي بدأت في بداية السبعينيات مع إشاعة الديمقراطية، كما يشير بعض المحللين[٧٣]. وبدلاً من ذلك، فإن الليبرالية الاقتصادية في تونس ارتبطت باستبداد كتواصل ونمو الصلات بين البرجوازية والدولة، والتخلي عن العديد من الفئات. كان هناك أيضاً النفوذ المتزايد للمؤسسات المالية الدولية في دوائر صنع السياسة الاقتصادية.

يجب أيضاً ملاحظة أن تونس بلد قياسي متأخر النمو في العديد من الأوجه. فهي تقع في مدار شبه جاف، وهي منطقة واسعة تطوق العالم، وتضم بلداناً مثل المكسيك، والهند، ومعظم الشرق الأوسط، وأفريقيا السواحلية. والأراضي الزراعية المروية بالمطر، إضافة إلى الريّ بالمياه الجوفية، هي السائدة، وكذلك السكان القرويون. إن توزيع الأراضي مشوّه في العادة، والإنتاج متفاوت بحسب كثافة الأمطار. والعديد من

(٧٢) Stephen J. King, «The Politics of Market Reform in Rural Tunisia,» (Ph.D Dissertation, Princeton University, 1997), p. 183.

(٧٣) الباحثون الذين يشيرون إلى أن عمليات التحرر الاقتصادي توصل إلى إحلال الديمقراطية يضّمون: Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991); Larry Diamond, «Economic Development and Democracy Reconsidered,» *American Behavioral Scientist*, vol. 35, no. 4 (March - June 1992), pp. 450 -499, and Carlos Waisman, «Capitalism, the Market, and Democracy,» *American Behavioral Scientist*, vol. 35, no. 4 (March-June 1992), pp. 500-516.

البلدان التي تقع ضمن هذه الدائرة تمر بالتعديل الهيكلي. لذلك، فإن الدروس المستفادة من تونس يحتمل أن تكون لها أصداء في أجزاء أخرى من العالم.

وضع الإصلاح الاقتصادي ضغوطاً خاصة على دولة يهيمن عليها حزب واحد. ومع أنه من الواضح أن تونس لا تديرها كل القوى الاجتماعية بنسب متساوية، فقد طوّرت وبقية دول شمال أفريقيا عقوداً اجتماعية مع العمال والفلاحين والمستثمرين الخاصين، والطبقة الوسطى، والعديد من الفئات الاجتماعية الأخرى. لكن الدولة التونسية قايضت الأنشطة الاقتصادية التي تديرها، والدعم للسلع، والإعانات المالية، مقابل الـولاء، واستـخدام القمع ضد الفئات التي شكّكت في النظام الاجتماعي الجديد[٧٤]. وحتى بعد أن سعت الدولة بوضوح إلى تنظيم مجموعة دوائر أقل شمولاً، بقي الناس يتوقعون دولة راعية تفتح أبوابها للجميع. وفي ساحة سياسية يصرّ فيها حزب مهيمن على احتكار السلطة، واصل وكلاء الدولة إشاعة خطاب شامل حتى عقب تحول سياسة الدولة بشكل درامي في كل البلاد لمصلحة الجماهير الموالية للحزب فعلاً. ولا يزال مندوبو الحزب منظمين في كافة أنحاء البلاد، ويسعون إلى المحافظة على هيمنة حزبهم، بل ازدادت أهمية القمع كمكّون في النظام السياسي.

ردّ حزب الدولة في تونس سياسياً على التغيّرات الاجتماعية المصاحبة للتنمية والإصلاح الاقتصادي. وكما قال هنتنغتون، فإن الدعم السياسي في المناطق الحضرية أضحى أكثر أهمية لاستقرار الحكومة من الريف نتيجة للتغيرات الديمغرافية بمرور الزمن. وتنمو الطبقة الوسطى الحضرية وتشتد ميولها المحافظة، ويتوسع التصنيع. وجماهير الريف التونسية التي ساعدت النخبة الإدارية القادمة من الأقاليم على انتزاع السلطة من النخب التقليدية الحضرية في الثلاثينيات من القرن الماضي، صارت أكثر الفئات المهملة في سياسة الدولة. كما حصد كبار ملاك الأراضي فوائد السياسة الزراعية، ونوّعوا استثماراتهم في مناطق حضرية. وإلى حدّ ما، تكيّف الفلاحون مع هذه التغيرات من خلال ولاءاتهم لأعيان الريف وعبر القبول الناتج من اليأس بالمكاسب التي تزداد تفاهة من رعاية الدولة.

وتؤكد ليبرالية السوق على الترويج للتصدير والاستثمار الخاص، محلياً وأجنبياً. إن البرجوازية الريفية والحضرية في تونس هي في أفضل موقع لاستغلال مثل هذه

(٧٤) Vandewalle and Pfeifer, *North Africa: Development and Reform in a Changing Global Economy*, p. 26.

الاستراتيجية لصالح الزراعة التجارية، والمصنّعين في القطاع الخاص، وقطاعات التصدير(٧٥). وإذا كانت الدولة خائفة من تنفير القطاع الرأسمالي الذي ازداد شأناً في السبعينيات من القرن السابق(٧٦)، فإن هناك سبباً يدعو أكثر إلى افتراض أن سياسة الدولة تعكس المصالح المترسخة لهذه الفئة اليوم.

تنحو الاتحادات العمالية إلى خسارة الكثير وكسب القليل من الإصلاح الاقتصادي: يحظى المالكون والمدراء بحرية أكبر في توظيف وطرد العمال، ويتم تخفيض دعم الدولة للسلع، وتصير الأجور مرتبطة بالإنتاجية، وليس بتكاليف المعيشة. والعمال المنظّمون، لأنهم ببساطة منظّمون، يكونون في الغالب في موقع أفضل، من الفئات الأخرى، للاحتجاج ضد الإصلاح(٧٧). وعلى أي حال، يتوفر دليل على أن الدولة ذات العقلية الإصلاحية في تونس استخدمت التفاوض للحصول على قبول العمال بالتكيُّف الهيكلي واقتصاد السوق(٧٨).

واستناداً إلى الأدبيات السائدة، يفترض أن ينتفع العمال الزراعيون وصغار الفلاحين من الإصلاح الاقتصادي: «التغيرات التي تقوم بها الحكومة في أسعار منتجات السلع الزراعية جزء من إصلاحات هيكلية أوسع تؤدي إلى المطالبة بالعمل وتحسين الأجور. لذلك ينقلب الانحياز إلى الحضر، ويستفيد العمال الزراعيون وصغار وكبار ملاك الأراضي»(٧٩). يناقض الدليل هذه الفرضية في الحالة التونسية، التي فيها انحياز لصالح كبار ملاك الأراضي في برنامج التكيُّف الهيكلي، إذ إضافة إلى تزايد تركيز الأراضي وزيادة البطالة في الريف، فإن إصلاح الأسعار يحسّن من أسعار المحاصيل المنتجة من قبل الأغنياء، وليس له سوى تأثير قليل أو سلبي في محاصيل الفلاحين المنتجة غير المروية(٨٠).

---

(٧٥) John Waterbury, «The Political Management of Economic Adjustment and Economic Reform,» in: Joan Nelson, ed., *Fragile Coalitions: The Politics of Economic Adjustment* (Washington, DC: Overseas Development Council, 1989).

(٧٦) Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya*, p. 246.

(٧٧) Waterbury, Ibid., p. 46.

(٧٨) Chris Alexander, «State, Labor, and the New Global Economy in Tunisia,» in: Vandewalle and Pfeifer, *North Africa: Development and Reform in a Changing Global Economy*, p. 177.

(٧٩) Joan Nelson, «Poverty, Equity, and the Politics of Adjustment,» in: Stephan Haggard and Robert R. Kaufman, eds., *The Politics of Economic Adjustment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p. 227.

(٨٠) World Bank, *Republic of Tunisia: Poverty Alleviation Preserving Progress While Preparing for the Future*, I.20.

ويرجح أن حزب الدولة التونسية بنى ائتلافاً بين الزراعة التجارية والصناعيين، من بقايا حزب كان في السابق شعبياً. والمفاوضات المستمرة مع عناصر العمال الذين قبلوا بأجندة الدولة ومع الرأسماليين من القطاع الخاص، يزيد من استقرار النظام. وقد أبهجت معدلات النمو الاقتصادي التونسي الأخيرة المسؤولين في البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، الذين اعتبروا تونس نموذجاً للتكيُّف الهيكلي الناجح. وفي تونس بنى النظام مشروعيته جزئياً على ادعائه بقيادة البلاد نحو الازدهار الاقتصادي.

إلا أن هناك مشاكل خطيرة تلوح في الأفق، إذ يظهر أن التونسيين العاديين ردّوا بقوة أكبر على حسّ بعدم المساواة في عملية الإصلاح الاقتصادي أكثر من تصديق المديح الذي كانت تطلقه الدولة والمسؤولون في المؤسسات المالية الدولية. والشعور بالخسائر النسبية ربما كان أكثر أهمية سياسياً من النمو الاقتصادي الإجمالي. وقد حافظت الحركة الإسلامية، وهي المجموعة المعارِضة الحقيقية الوحيدة، على قوتها. وزاد القمع خلال حقبة بن علي. وكثيراً ما أشارت منظمات، مثل منظمة العفو الدولية، والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، إلى الاعتقالات التي تقوم بها الدولة، والتعذيب المحتمل، والمضايقة التي تقوم بها الدولة عموماً ضد الشخصيات المعارضة، وخاصة أعضاء الحركات الدينية المنظّمة.

وربما يؤدي النمو الاقتصادي المستمر، وتوزيع أكثر كفاءة للفوائد، والقمع المنفّذ بإتقان، والخوف من تكرار ما حدث في الجزائر، إلى بقاء الحركة الإسلامية في وضع حرج. لكن الاستقرار السياسي في النهاية يتطلب انفتاحاً سياسياً حقيقياً. وينبغي الاعتراف بتخلّي التجمع الدستوري الديمقراطي عن التزاماته التاريخية بالعدالة، ليصير حزباً يمثل مصالح أعيان الريف، والبرجوازية الحضرية، والتمويل عبر الوطني. ولكي يصحّ تمثيل الأحزاب السياسية للعمال والفلاحين، يتعيّن السماح لها بالتطور والازدهار في نظام سياسي تنافسي حقاً.

القسم الخامس

سعياً إلى وحدة المغرب العربي

الفصل التاسع

أحلام وخيبات أمل:
تركيبات «المغرب» بعد الاستعمار

دايفيد سيدون

مقدمة

«المغرب» يعني «الغرب» في اللغة العربية، ومصر هي التي تفصل بينه وبين المشرق (الشرق الأوسط) في الوطن العربي، ويحدّ الجزائر من الغرب المملكة المغربية، في حين يوجد في غرب المغرب نفسه السهول الساحلية الأطلسية. ويرى البعض أن بلاد المغرب هي المنطقة التي كانت معروفة لدى الأوروبيين باسم «Barbary»، أي بلاد البربر. وأطلق عليها العثمانيون اسم أفريقيا الشمالية الغربية التي تضمّ ليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب، والصحراء الغربية، وموريتانيا، والتي يمكن النظر إليها كحلقة وصل تربط شمال غرب أفريقيا بأفريقيا السوداء، جنوبيّ الصحراء الكبرى»[1]، وكجزء من الصحراء الجنوبية التي تضمّ كلاً من «موريتانيا، مع الجزء الشمالي من مالي، ومعظم النيجر والجزء الشمالي من التشاد»[2].

إذا كانت الحدود التي تفصل بين بلدان المغرب العربي متفقاً عليها اليوم، بشكل أو بآخر، فإن هذه الحدود كانت في الماضي القريب محل نزاع. وأكثر من ذلك تأزماً

(١) Wilfrid Knapp, *North West Africa: A Political and Economic Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 1.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

العلاقات بين بلدان شمال أفريقيا في الجنوب: لم تعترف المملكة المغربية بموريتانيا إلا في عام ١٩٦٩، أي بعد عقد تقريباً على استقلالها. ولا تزال موريتانيا والمغرب تطعنان بوجود الصحراء الغربية ككيان سياسي متميّز، وقد حاولت ليبيا ضمّ شمال التشاد، وتنازعت موريتانيا مع السنغال، وما زالت المملكة المغربية في حالة حرب مع الصحراويين في الصحراء الغربية. لكن إذا كانت تعريفات «المغرب» لا تزال كمنطقة، ولا تزال اشتراطية وخلافية في آن، فإن تركيبة «المغرب» ككيان سياسي ـ اقتصادي متكامل مفعمة بالخلافات. فلأكثر من نصف قرن، كافحت الحركات الوطنية في المغرب للتحرر من ربقة الحكم الأوروبي أولاً، ثم بعد ذلك لبلوغ قدر من التنمية الذاتية[٣]. وخلال تلك الصراعات كانت فكرة مغرب «كبير» وموحد بمثابة حلم دائماً، إلا أن الواقع أثبت أنه أكثر إحباطاً.

يتقصّى هذا الفصل كيفية صياغة وتقييد رؤى «مغرب» موحّد، في مرحلة ما بعد الاستعمار، ومحاولات تحقيقه، على المستوى الداخلي من قبل الحركات الوطنية وواقع دولة الاستقلال، من قبل القوى الخارجية للاستعمار الأوروبي الجديد والعولمة الخاضعة لسيطرة الغرب. فالنضال من أجل التنمية الوطنية من جهة، واستمرار سيطرة أوروبا على الاقتصادات السياسية لأقطار المغرب العربي من جهة أخرى، وإن بدا أنهما متعارضان أحياناً، امتزجا فعلياً كي يمنعا عملية تنمية إقليمية متكاملة قابلة للتحقق، التي ربما كانت ستدعم وتحقق بفاعلية حاجات ورفاهية المغاربة العاديين.

أولاً: الرؤى المبكرة لمغرب مستقل

جعلت التجربة الاستعمارية المغرب العربي حدّاً خارجياً أوروبياً. كما أنها ولدت حركات مقاومة، وعصيان، وثورة جمعت عدة ملامح متميّزة (الوطنية، الجمهورية، التيار الإسلامي، التيار العروبي)، وأدى كل منها دوراً في تركيب صورة لما قد يكون مغرباً مستقلاً[٤]. ونظراً إلى أن المغرب العربي كان منقسماً إلى أراض مستعمَرة ومنفصلة، كان متوقعاً أن تتكيّف المعارضة للحكم الأوروبي، مع الخطوط الكفافية لواقع استعماري شدّد على هذه الشرذمة. لكن العلاقة بين الكفاح الوطني ورؤى مغرب كبير لم تكن

---

(٣) John K. Walton and David Seddon, *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment* (London: Blackwell, 1994), pp. 175-182.

(٤) B. Etienne, «Le Meilleur Ciment de l'unité maghrébine à toujours ete la lutte contre le colonialism,» dans: Roger Le Tourneau [et al.], eds., *L'Unité Maghrébine: Dimensions et Perspectives* (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1972).

دائماً متعارضة، على الأقل. وكما لاحظ فوزي ملاح: «فإن هذين المشروعين ـ الوطني والمغاربي ـ كانا معاصرين»[5].

يرجع تاريخ التأمل في إقامة جمهورية أفريقية شمالية في آخر الأمر إلى سنة ١٩١٥[6]، من قبل مجموعة من المنفيين في القسطنطينية، وجنيف، ولوزان، حيث عقدت اللجنة التونسية ـ الجزائرية مؤتمراً عام ١٩١٦[7]. كما أن النقاش المتعلق بالروابط الثقافية بين تونس والجزائر والمغرب انطلق بداية من عام ١٩١٦ في مجلة المغرب (*Revue du Maghreb*) الصادرة في جنيف. لكن الاهتمام بالحريات السياسية الجديدة، بل وبالاستقلال، وكذلك التحرر الثقافي والديني لم يأخذ شكلاً تنظيمياً إلا بعد الحرب العالمية الأولى. كما أن هذه المبادرات الأولية صاغتها الخطوط الكفافية للدولة المستعمِرة. لذلك، في عام ١٩١٩، وهي سنة صدور تونس الشهيدة (*Tunisie Martyr*)، تم العدول عن الاشارة إلى جمهورية تتخطى الحدود القومية بالتركيز على «مظالم» تونسية محدّدة[8].

بينما في ليبيا، حاول الطرابلسيون، لأول مرة في عام ١٩١٨، تأسيس جمهوريتهم، ثم اتفقوا في عام ١٩٢١ على توحيد قواهم مع أتباع السيد محمد إدريس السنوسي في برقة للحصول على حقوقهم كـ «ليبيين»، والتوافق على إدريس أميراً على ليبيا[9].

وفي المملكة المغربية تطورت المقاومة في الشمال ضد الاحتلال الإسباني إلى تمرّد كبير[10]. وفي عام ١٩٢٢، أعلن عبد الكريم قيام جمهورية إسلامية في الريف، وقد استمرت إلى عام ١٩٢٦. ويدّعي المؤرخ جميل أبو ناصر أن «هزيمة عبد الكريم كانت السبب وراء انتشار أسطورته كبطل يقاتل في سبيل العقيدة والبلاد. ومنحت الأسطورة

---

(٥) F. Mellah, «Le Maghreb: Integration éconmique et politique,» papier présenté à: Actes du Colloque «La Construction du Maghreb», Tunis, 19-24 Octobre 1981, Universite of Tunis, Centre Etudes et de recherches économiques et socialies (Tunis), *Serie Sociologique*, no. 9 (1983).

(٦) Mohsen Toumi, *Le Maghreb*, que sais-je?; 2024 (Paris: Presses universitaires de France, 1982), p. 39.

(٧) Le Tourneau [et al.], eds., *L'Unité Maghrébine: Dimensions et Perspectives*, p. 110.

نقلاً عن: C. Spencer, «The Roots of Maghreb Unity- and Disunity,» *Morocco – The Journal of the Society for Moroccan Studies*, Occasional Papers, no. 1 (1994), pp. 63-84.

(٨) Toumi, Ibid., p. 40.

نقلاً عن: Spencer, Ibid., p. 70.

(٩) *The Middle East and North Africa, 1989* (London: Europa Publications, 1989).

(١٠) Davis S. Woolman, *Rebels in the Rif: Abd El Karim and the Rif Rebellion* (Stanford CA: Stanford University Press, 1968).

توجهاً وطنياً لحركة في المنطقة الفرنسية، وقد ظلت حتى عام ١٩٢٥ احتجاجاً سياسياً واجتماعياً»[١١].

لكنّ بُعداً وحدوياً مغربياً بدا جليّاً في بعض الحركات السياسية التي ظهرت في فترة ما بين الحربين العالميتين، مثل نجم شمال أفريقيا (Etoile Nord Africaine (ENA))، التي تأسست عام ١٩٢٦، وقادها مصالي الحاج. ويلاحظ سبنسر أن «مصالي كان واحداً من قلة، ناضلوا في سبيل رؤية فدرالية مستقلة لدول شمال أفريقيا (حرة من أي ارتباط بفرنسا)، إلا أن استحالة تحقيقها الفوري عملياً، آلت في نهاية الأمر إلى تهميشه»[١٢]. كما أن حركته كان مقرها باريس، وليس في بلاد المغرب، وهيمن عليها الجزائريون بشكل قوي، الأمر الذي أثر سلباً في قدرتها على تطوير استراتيجية متماسكة وعملية لتحقيق استقلال البلدان المغاربية. وأقرّ بعض الوحدويين العروبيين من ذوي النفوذ والتأثير، مثل شكيب أرسلان، بتميّز بلاد المغرب، وجاء بمفهوم «الوحدة المغاربية» (Pan Maghribism) ، ودعم تأسيس المجلة الوطنية المغربية المغرب (*Maghreb*) في عام ١٩٣٢[١٣]. والمنظمة الأخرى التي تبنّت الرؤية، والعضوية، الوحدوية المغاربية نفسهما، كانت جمعية الطلبة المسلمين في شمال أفريقيا التي تأسست في عام ١٩٢٧، إلا أن أغلبية أعضاء هذه الحركة كانوا من التونسيين. وكان للمنظمة حضور نشط في البلدان المغاربية، وعقدت مؤتمرات في الجزائر عام ١٩٣١، وفي تونس عام ١٩٣٢، وتلمسان عام ١٩٣٥، كما ساعدت على تنظيم إضراب تضامني في تونس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧، بعد موجة من الاضطرابات والاعتقالات في المغرب وتونس[١٤].

والجدير بالذكر أن المطالب التي قُدمت إلى حكومة الجبهة الشعبية الفرنسية عام ١٩٣٦، كانت صنيع «جبهة موحدة» مغربية استلهمت من نجم شمال أفريقيا، وهي مطالب صدّقت إمضاءها منظمة لجنة الدفاع عن الحريات في تونس ولجنة الدفاع عن المصالح المغربية[١٥].

---

(١١) J. Abun Nasr, *History of the Maghrib* (Cambridge, MA: Cambridge University Press 1971), p. 366.

(١٢) Spencer, «The Roots of Maghreb Unity- and Disunity,» p. 70.

(١٣) John P. Halstead, *Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism 1912-1944*, Harvard Middle Eastern Monograph Series (Cambreidge, MA: Harved University Presss, 1967), p. 128, and Shakib Arslan, *La Nation Arabe, 1930-1938* (Cambridge, MA: Cambridge Archive Editions, 1988).

(١٤) Spencer, «The Roots of Maghreb Unity and Disunity,» p. 72.

(١٥) Toumi, *Le Maghreb*, p. 51.

لكن مطالبهم قوبلت بالرفض، «وتعيّن التعامل على المستوى الوطني مع عواقب خيبة أملهم الجماعية»[16]. ففي المملكة المغربية قام حزب الاستقلال الذي تأسس عام ١٩٤٤ بتجميع كل تيارات الحركة عملياً، وفي تونس أعلنت الحركة الوطنية التي كان يسيطر عليها الدستوريون الجدد مطالبتها بالاستقلال. وفي كلتا الحالتين، لم تكن أي من الحركتين مرتبطة بشكل واضح ببقية الحركات في بلدان المغرب العربي الأخرى.

وفي الجزائر طالبت النسخة الثانية من بيان ١٩٤٣ بالاعتراف بالدولة الجزائرية، لكنها ألمحت أيضاً إلى فدرالية أو اتحاد مستقبلي مع بقية بلدان شمال أفريقيا. لكن خلال الوقت الذي تم فيه تأسيس بيان أصدقاء الحرية (Friends of the Freedom Manifesto (AML)) عام ١٩٤٤ لم يعُد هناك أي تشديد على الوحدة المغاربية حتى في الجزائر. وعموماً، كانت هناك محاولات قليلة من قبل القيادة السياسية خلال العقد التالي لنشر فكرة الوحدة المغاربية على نطاق أوسع[17].

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وفّر وضع دولي جديد زخماً للنضال الجماعي ضد الاستعمار. فبعد وقت قصير من تأسيس جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥، عقد مؤتمر شمال أفريقيا بمشاركة جبهة الدفاع عن شمال أفريقيا، التي أسسها منفيون من بلدان المغرب الفرنسي، الذين اجتمعوا في القاهرة للاختلاط بالناشطين المصريين وغيرهم من الناشطين السياسيين من البلدان العربية الأخرى. وفي شهر شباط/ فبراير ١٩٤٧، خلص مؤتمر المغرب العربي إلى أنه يتوجب على الوطنيين في القاهرة تنسيق أنشطتهم من أجل نضال مشترك، وتم تأسيس مكتب المغرب العربي[18]. ومُنح عبد الكريم، القائد المنفي لجمهورية الريف المغربية، حق اللجوء السياسي في مصر، وانضم إلى القادة المغاربة البارزين المنفيين (بورقيبة من تونس، وعلال الفاسي وعبد الخالق توريس من المغرب). وفي نهاية عام ١٩٤٧، صار رئيساً للجنة تحرير المغرب العربي ـ امتداد لمكتب المغرب العربي. ووقّع ميثاقَ اللجنة الجديدة الأحزاب الوطنية الرئيسية من المستعمرات الفرنسية[19]، حيث توافقت على عدم التفاوض

(١٦) Spencer, Ibid., p. 72.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٩) Toumi, Ibid.

نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨٢.

مع فرنسا حتى يتم الاعتراف باستقلال البلدان الثلاثة. لكن حتى في القاهرة، تقدمت المنافسات الوطنية على الدولية، كما أن سيطرة العنصر المغربي كان أحد أهم أسباب عودة بورقيبة إلى تونس عام ١٩٤٩، الذي كان أصيب بخيبة أمل من الجامعة العربية، وفساد بلاط الملك فاروق[٢٠]. وكانت هناك محاولات ـ في تشانتيلي في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٢[٢١] لتأسيس جبهة مغاربية موحدة، إلا أنها أجهضت، لرفض الفرنسيين التعامل مع كيان كهذا، وكذلك بسبب مستوى المنظمة المطلوب تنظيمياً.

وفي ليبيا، أدى احتلال برقة وطرابلس عام ١٩٤٢ من قبل بريطانيا، وفزان من قبل فرنسا، إلى إدارة هذه الأراضي على «أساس الرعاية والإعالة» إلى فترة ما بعد انتهاء الحرب. وكان الاحتلال الإيطالي قد أخفق في تأسيس هوية وطنية موحدة، لكن في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥١، تمت صياغة دستور أوجد نظاماً قائماً على حكومة فدرالية، في ملكية دستورية يقودها الملك محمد إدريس. وكانت الأولوية لبناء وحدة وطنية في بلد جديد، كان الولاء فيه سابقاً للقبيلة والعشيرة. لكن تطوير صلات وروابط مع الوطن العربي كان أمراً مهماً أيضاً .. وباعتبار أن الأمم المتحدة اعترفت باستقلال ليبيا في عام ١٩٥١، أي قبل أربع سنوات من استقلال المملكة المغربية، وتونس. أما ليبيا، فليس مستغرباً تطلعها نحو المشرق عوضاً عن المغرب، وقد انضمت إلى الجامعة العربية عام ١٩٥٣، وفي عام ١٩٥٦ وقّعت ميثاق تجارة مع مصر.

وفي الأثناء ذاتها، واصل الجزائريون تمسّكهم البلاغي بالنضال من أجل الاستقلال الوطني «داخل إطار شمال أفريقي»، وفي شهر آب/ أغسطس ١٩٥٦، في مؤتمر الصومام، دعا المجلس الوطني للثورة الجزائرية إلى قيام فدرالية شمال أفريقية. لكنّ تصوّر المغربيين لمغرب مستقل هيمنت عليه فكرة مغرب كبير. فقبل المرحلة الاستعمارية، ظل المغرب الملكي خارج سيطرة السلطنة العثمانية، على عكس بقية بلدان المغرب العربي الأخرى. هذا الاستقلال التاريخي، وتفسير المغرب الملكي لماضيه، أنعش أحلاماً بمغرب يمتد جنوباً عبر الصحراء الغربية، وموريتانيا، وصولاً إلى نهر السنغال، ويمتد شرقاً من المحيط الأطلسي ليشمل المناطق الصحراوية في الجزائر. كان حزب الاستقلال منذ تأسيسه عام ١٩٤٤ مهتماً، صراحة، بإعادة توحيد المغرب (الذي قُسّم بين إسبانيا وفرنسا في سنة ١٩١٢) و«المطالبة» باسترداد الصحراء الإسبانية

---

(٢٠) Charles-André Julien, *Le Maroc Face aux Impérialismes, 1415-1956* (Paris: Edition J. A. 1978), p. 165.

(٢١) Le Tourneau [et al.], eds., *L'Unité Maghrébine: Dimensions et Perspectives*, p. 375.

وموريتانيا. وقد تبنّى الوطنيون المغربيون كافة هذه الرؤية فعلياً، وحين شكّلوا في عام ١٩٥٣ «حكومة بديلة»، اتفق جميعهم على هدف المغرب الكبير. وخلال السنوات الأخيرة من الحكم الاستعماري (١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، قام جيش التحرير، تحت رعاية حزب الاستقلال، بشنّ هجمات ضد القوات الفرنسية والإسبانية في الصحراء، في مناطق نائية مثل تندوف جنوب غرب الجزائر، وشمال موريتانيا.

ثانياً: أولى المناورات في مرحلة ما بعد الاستعمار

بعد الحصول على الاستقلال، عاد علاّل الفاسي، زعيم حزب الاستقلال، من منفاه في القاهرة، مؤكداً أن مرحلة تصفية الاستعمار لم تنته بعد: «إذا حصلت المملكة المغربية على استقلالها، فهي ليست موحّدة بالكامل. وسيواصل المغربيون النضال حتى يتم تحرير وتوحيد طنجة، والصحراء من تندوف إلى كولومب بشار، وتوات، والقنادسة، وموريتانيا. ولن يتم استقلالنا إلا مع استقلال الصحراء! وتنتهي حدود المملكة المغربية في الجنوب عند سانت لويس، في السنغال»[٢٢]. وفي شهر تموز/ يوليو ١٩٥٦ نشرت صحيفة العلم خريطة للمغرب الكبير ضمّت جزءاً كبيراً من الصحراء الجزائرية، بما في ذلك واحة توات، وواحة قورارة، وواحة تيديكلت، والصحراء الإسبانية، وموريتانيا، بل شملت ركناً من شمال غرب مالي.

سرعان ما حازت مناصرة الفاسي لمغرب كبير، بصفتها حجر الزاوية لمغرب مستقل، مساندة رسمية في المملكة المغربية. وأيّد حزب الاستقلال هذه المطالب الإقليمية في آب/ أغسطس ١٩٥٦. وفي شهر آذار/ مارس ١٩٥٧، أعلن الفاسي، خلال جولة له في جنوب المملكة المغربية، أن «المعركة من أجل الصحراء بدأت للتوّ»[٢٣]. ولم يكن الملك محمد الخامس ليسمح للحزب الوطني الرئيسي بالتفوق على الملكية، بسبب حماسته الوطنية، فتبنّت الحكومة بالاحتضان قضية المغرب الكبير رسمياً برعاية الملك. وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٧، طالبت المملكة المغربية الأمم المتحدة باسترداد موريتانيا، وإفني، والصحراء الإسبانية. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر عيّن الفاسي مديراً للشؤون الصحراوية والحدودية في وزارة الداخلية، وبعدها، بأيام قليلة، بدأت

---

(٢٢) Tony Hodges, *Western Sahara: The Roots of a Desert War* (Maryland: Scarecrow Press, 1983), p. 85.

(٢٣) David Seddon, «The Politics of «Adjustment» in Morocco,» in: Bonnie K. Campbell and John Loxley, eds., *Structural Adjustment in Africa*, Internation Political Economy Series (London: Macmillan, 1989), p. 118.

إذاعة «صوت الصحراء المغربية» بالبثّ. وبالنسبة إلى المملكة المغربية، كان واضحاً أن أية دولة مغرب كبير لا بدّ من أن تشمل مغرباً ملكياً أكبر.

كان للرئيس بورقيبة رؤية أخرى. ففي ردّ على دعوة جبهة التحرير الوطني الجزائرية إلى تأسيس فدرالية شمال أفريقية، في مؤتمر الصومام في شهر آب/ أغسطس ١٩٥٦، دعا ممثلي الحركات الوطنية إلى تونس لمناقشة حلّ النزاع الجزائري داخل كونفدرالية فرنسية ـ مغاربية[٢٤]. لم يتم عقد اللقاء، لكن في مقابلة، نشرت في صحيفة لوموند في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٦، اقترح الرئيس بورقيبة: «علاوة على استقلال الجزائر والمملكة المغربية وتونس، يمكن تأسيس كيان شمال أفريقي مرتبط بفرنسا، بموجب هياكل يصار إلى تحديدها. أي نوع من فدرالية شمال أفريقية؟ لا أريد التفوّه بكلمة فدرالية، بل أنا فقط، أقترح فكرة، والشكليات يتم تعريفها، أو تحديدها، في سياق المفاوضات النهائية»[٢٥].

عند هذه النقطة، رأى بورقيبة، بوضوح، أن الكونفدرالية المغاربية المقترحة مرتبطة بفرنسا. ولكن في شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٥٧، تحدّث، علانية، عن «توحيد شمال أفريقيا من السلوم في شرق ليبيا إلى الدار البيضاء»[٢٦]، ملمّحاً إلى تصوّر أرحب للمغرب العربي. ومنذ مغادرته القاهرة عام ١٩٤٩، حدّد بورقيبة هوّة بين عرب المشرق بما في ذلك مصر، وعرب المغرب ـ وهي هوة أكدتها الانقسامات بين القوى الاستعمارية الأوروبية، وبعد عام ١٩٥٤ بفعل سياسات عبد الناصر. كما أن رؤية بورقيبة لمغرب عربي موحّد، بقيت تشمل ليبيا بشكل واضح. وتمّ في حينه توقيع اتفاقية صداقة بين تونس وليبيا، إلا أن الخلافات الحدودية حالت دون المصادقة عليها حتى عام ١٩٦٣.

لم تكن ليبيا مشمولة حين أعلن الملك المغربي محمد الخامس عن أمنيته في أن «يرى بلدان دول شمال أفريقيا الثلاثة موحّدة، عبر تأسيس فدرالية تستدعيها وتبرّرها الجغرافيا، والتاريخ، والاقتصاد، والحضارة المشتركة». وفي أيار/ مايو، في مؤتمر عقد في طنجة (حضره حزب الاستقلال المغربي، والحزب الدستوري التونسي الجديد، وجبهة التحرير الوطني الجزائرية) تحدّث العاهل المغربي عن اتحاد بلدان المغرب العربي الذي سيعمل على «تقوية موقفهم في العالم، ويسمح لهم بلعب دور ملائم

(٢٤) Toumi, *Le Maghreb*, p. 66.

(٢٥) نقلاً عن: Le Tourneau [et al.], eds., *L'Unité Maghrébine: Dimensions et Perspectives*, p. 468.

(٢٦) Knapp, *North West Africa: A Political and Economic Survey*, p. 11.

في السياسة الدولية[٢٧]. وتمت التوصية بتشكيل حكومة جزائرية في المنفى، وتأسيس جمعية عامة استشارية متكوّنة من عشرة مندوبين من كل دولة، وعشرة مندوبين من المجلس الوطني للثورة الجزائرية. وفي شهر حزيران/ يونيو ١٩٥٨، تأسست أمانة دائمة للمغرب العربي. واجتمعت مرتين قبل نهاية عام ١٩٥٨، ثم طواها النسيان[٢٨]. ولم تظهر الجمعية الاستشارية إلى حيّز الوجود.

ورغم عدم قدرتهم الواضحة على تحويل حلم وحدة المغرب العربي إلى واقع، شملت الدساتير المغاربية الثلاثة، التي كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي، رؤية المغرب العربي الكبير؛ فالدستور التونسي الصادر في تموز/ يوليو ١٩٥٩، يشير إلى رغبة الدولة في أن تبقى مخلصة... لـ «وحدة المغرب العربي الكبير». وينصّ الدستور المغربي الصادر في شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢ (وآذار/ مارس ١٩٧٢)، على أن المملكة المغربية «تشكل جزءاً من المغرب العربي الكبير»، وأعلن الدستور الجزائري الصادر في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٣، أن الجزائر... «جزء مكملٌ للمغرب العربي الكبير»[٢٩]. لكنّ هذا المغرب العربي الكبير لم يشمل ليبيا، وبقي المغرب، على الأقل، يعتبر موريتانيا، والصحراء الغربية، جزأين مكمّلين للمغرب الكبير. وفي شباط/ فبراير ١٩٥٨، كرّر الملك مطالب المغرب بالصحراء الغربية، وأعلن: «إننا قرّرنا توجيه أنشطتنا نحو ضم ذلك الإقليم إلى أراضينا الوطنية»[٣٠]. ورفضت المملكة المغربية، أيضاً، الاعتراف بموريتانيا التي انضمت إلى الأمم المتحدة عام ١٩٦٠، وإلى منظمة الوحدة الأفريقية في عام ١٩٦٣، كدولة مستقلة، وقطعت المملكة المغربية علاقاتها بتونس بعد اعترافها السريع بموريتانيا، ولم تُستأنف العلاقات إلا بعد مؤتمر القمة العربية عام ١٩٦٤. وعقب وفاة الملك محمد الخامس، في سنة ١٩٦١، كرر ابنه الحسن، مطالب المغرب بالصحراء الإسبانية، وموريتانيا، وبعض أجزاء جنوب غرب الجزائر، باسم المغرب الكبير.

وطالبت تونس باسترداد أراض جزائرية في جنوب شرق الصحراء[٣١]، إلا أن المطالب المغربية هي التي تسببت بأشد الانقسامات في المنطقة، بعد حصول الجزائر

---

(٢٧) Maghreb Arab Union: Conference de Tanger, 27-30 April, 1958, Presidence du Conseil, Information et Tourisme, Documentation Marocaine, Rabat, 1958.

(٢٨) Toumi, *Le Maghreb*, p. 67.

(٢٩) Spencer, «The Roots of Maghreb Unity and Disunity,» p. 82.

(٣٠) نقلاً عن: Seddon, «The Politics of «Adjustment» in Morocco,» p. 118.

(٣١) Toumi, *Le Maghreb*, p. 68.

على استقلالها عام ١٩٦٢. وقد شمل النزاع المنطقة الحدودية المحيطة بتندوف، ومنطقة غار جبيلات الغنية بالحديد، وخلال المراحل الأخيرة لحرب الجزائر، من أجل الاستقلال، وافقت المملكة المغربية على دعم الجزائر ضد المحاولات الفرنسية لفصل الصحراء عن الجزائر، مقابل الاعتراف بهذه القضية الحدودية. وأصرّت الحكومة الجزائرية الجديدة بعد الاستقلال على سلامة حدودها القائمة، وأدّى النزاع إلى الحرب عام ١٩٦٣، ولم يتم الوصول إلى حلّ نهائي له حتى عام ١٩٧٠، عقب توقيع على معاهدة صداقة، والاتفاق على أساس لتسوية ما. وهناك عوامل أخرى أسهمت، أيضاً، في الانقسام بين المملكة المغربية والجزائر، خلال الستينيات من القرن العشرين، لم يكن آخرها الاختلاف بين تزايد توجه الملكية في المغرب نحو المحافظة تحت قيادة الحسن الثاني، ونظام «اشتراكي» راديكالي في الجزائر، ومواقفهما الشديدة التباين في العلاقات الدولية.

لكنّ ليبيا أبرمت اتفاقيات مع المملكة المغربية عام ١٩٦٢، ومع كل من تونس والجزائر عام ١٩٦٣، وأدّت مبادرة جديدة لتطوير المزيد من التعاون داخل بلدان المغرب العربي إلى التقاء وزراء الخارجية في مؤتمر في الرباط عام ١٩٦٣ أولاً، ثم إلى تأسيس لجنة استشارية دائمة للمغرب العربي في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤، مع مجلس وزراء تنفيذي. وهذه المرة، انخرطت ليبيا في هذه العملية، وكان التشديد على مقاربات مشتركة لحلّ المشكلات الاقتصادية أكثر من التركيز على الوحدة السياسية. وعقدت اللجنة سبعة اجتماعات في الفترة من عام ١٩٦٤ إلى عام ١٩٧٥[٣٢]، لاستطلاع الجوانب المتنوّعة لتعاون اقتصادي. ويرى كتاب (Knapp) أنه «خلال السنوات القليلة التالية. ظلت فكرة المغرب العربي الكبير متداولة، وحازت جاذبية مع اكتشاف النفط الليبي، الذي رآه البعض مصدراً لموارد محتملة للتنمية الاقتصادية للمنطقة ككلّ. ومع أن الوزراء الليبيين اقتصروا على الكلام على الفكرة أحياناً، من الواضح أنهم لم يقيموا لها اعتباراً، وتحدّثوا بالمثل غالباً، عن كون ليبيا حلقة وصل بين المغرب والمشرق العربي»[٣٣].

وفي الحقيقة، انضمت ليبيا إلى جامعة الدول العربية عام ١٩٥٣، في حين أن المملكة المغربية وتونس انضمتا إليها غداة الاستقلال عام ١٩٥٦. وانضمت الجزائر

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٣) Knapp, *North West Africa: A Political and Economic Survey*, p. 12.

عام ١٩٦٢. كما انضمت موريتانيا، متأخرة، عام ١٩٧٣. وقد أملت هذه البلدان جميعاً بالانتفاع بالعلاقات الوثيقة مع بلدان المشرق. وكانت الأهداف الأساسية لجامعة الدول العربية حماية استقلال ووحدة أراضي الدول الأعضاء، وتشجيع التعاون الاقتصادي والثقافي. واجتمع مجلس الوحدة الاقتصادية العربية ـ كيان منفصل ـ أول مرة في عام ١٩٦٤، ووافق على تأسيس سوق عربية مشتركة، حيث تأسست فعلياً، في السنة التالية. وضمّت عضويتها كلاً من بلدان المغرب العربي، بما في ذلك موريتانيا وليبيا. وألغيت بالتدريج الرسوم الجمركية والضرائب الأخرى المفروضة على التجارة، بين البلدان الأعضاء بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١. وتقرر في المرحلة الثانية تأسيس اتحاد جمركي، وإلغاء كل القيود على التجارة بين الدول الأعضاء، آخر الأمر. لكن لم يتم تحقيق سوى القليل من التقدم، عملياً، خلال العقدين التاليين.

في عام ١٩٦٦، بسبب عدم رضا تونس عن جامعة الدول العربية، الذي يعود جزئياً إلى حالة العداء بين بورقيبة وعبد الناصر، تبنّت مشروع مؤتمر إسلامي. أدانت القاهرة، ودمشق، وبغداد، والجزائر، المشروع، واعتبرته «إلهاماً أمريكياً». لكن المملكة المغربية وافقت على المشروع، ودعا شاه إيران، وملك الأردن، وملك السعودية، إلى حضور مؤتمر في الرباط. وتأسست، أخيراً، منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٧١، وتقرر أن تكون مدينة جدة مقراً للمنظمة. وأكد ذلك وجود «صدع» كبير داخل الوطن العربي، تجلّت خطورته خلال العقدين التاليين. وكما لاحظ سمير أمين آنذاك «... ليس تضليلاً القول إن الجزائر تتعاطف مع فرنسا، والاتحاد السوفياتي، والمجموعة (الاشتراكية) للدول العربية (الجمهورية العربية المتحدة، وليبيا، وسورية، والعراق)، بينما مالت تونس، والمغرب، إلى الولايات المتحدة، والدول العربية «المعتدلة» (السعودية والأردن)[٣٤].

وإذا كانت الصلات مع الوطن العربي اعتبرت أولوية في السنوات الأولى بعد الحصول على الاستقلال، فقد كان هناك، أيضاً، اعترافاً واضحا بـ «رياح التغيير» التي تهبّ في أفريقيا. وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٦١، التقى ممثلون من عدة دول أفريقية (منها ليبيا والمغرب) في الدار البيضاء، حيث أسّسوا «مجموعة الدار البيضاء» التي كان هدفها تأسيس قيادة عسكرية مشتركة، وسوق أفريقية مشتركة. ولتحقيق هذه الغاية،

---

(٣٤) Samir Amin, *The Maghreb in Modern World: Algeria, Tunisia, Morocco* (London: Penguin Books, 1970), p. 211.

شكّلت المجموعة عدة لجان سياسية واقتصادية وثقافية، وقيادة عليا، وأسست مقراً رئيسياً في باماكو في مالي. وعارضت مجموعة الدار البيضاء استقلال موريتانيا، بسبب الضغوط الكبيرة التي مارستها المملكة المغربية. واعتُبرت المجموعة ككل راديكالية، وتبنّت نهجاً اشتراكياً للتنمية في أفريقيا، ودوراً قوياً للدولة. ورغم حقيقة أن رئيس الدولة في المملكة المغربية كان الملك محمد الخامس، كان حزب الاستقلال القوة السياسية المسيطرة، وكان حزب جبهة الوحدة الشعبية المنبثق منه يحظى بنفوذ واسع. ويلاحظ جون واتربيري أنه بحلول عام ١٩٥٩، «لم يعُد التظاهر بالاشتراكية في المملكة المغربية مستساغاً وحسب، بل أضحى ضرورة سياسية»[٣٥].

انضمت تونس إلى مجموعة مختلفة. فخلال مؤتمر عقد في برازافيل في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٠، وافقت اثنتا عشرة دولة فرانكوفونية، من ضمنها تونس وموريتانيا، على الحفاظ على صلات وثيقة، وعلى علاقات خاصة مع فرنسا. وفي أيار/ مايو ١٩٦١، اجتمعت عشرون دولة أفريقية، على الأقلّ (بما في ذلك مجموعة برازافيل، ومعظم المستعمرات البريطانية السابقة، وليبيا) في ليبيريا، لتكوين «مجموعة منروفيا». ومن هذه تشكّل اتحاد أفريقيا ومدغشقر (AMU) في أيلول/ سبتمبر ١٩٦١. كان هذا الاتحاد معارضاً، إلى حدّ بعيد، لمشروع مجموعة الدار البيضاء، وفضّل كونفدرالية فضفاضة من الدول الأفريقية المستقلة. وهو كان يهدف إلى تبنّي موقف مشترك حيال القضايا الدولية، وتطوير التعاون الاقتصادي والثقافي، والحفاظ على منظمة دفاع مشترك، لكنّ الدول الأعضاء كانت متنافرة، ومنتشرة على رقعة جغرافية شاسعة، وأكثر انشغالاً بمشكلاتها الخاصة من أن تعمل بفاعلية معاً.

في أيار/ مايو ١٩٦٣، تأسست منظمة الوحدة الأفريقية، خلال اجتماع عقد في أديس أبابا، وقد وضعت على كاهلها مهام تنسق الدفاع الجماعي، وتصفية الاستعمار، والتعاون في المسائل الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والعلمية في كل أنحاء أفريقيا. وابتعدت منظمة الوحدة الأفريقية عن هيكلية من النوع الفدرالي، الذي فضلته مجموعة الدار البيضاء، واقتربت من خيار الارتباط الفضفاض الذي فضلته مجموعة منروفيا. وأكدت المنظمة قدسية الحدود الموجودة، وأعطت الأولوية في دورها لفض النزاعات بين الدول الأفريقية بالطرق السلمية. ورغم تمايز أعضائها، واختلافاتهم الداخلية

(٣٥) John Waterbury, *Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite - a Study in Segmented Politics* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970), p. 135.

العديدة، بدأت المنظمة بممارسة تأثير متزايد في الشؤون الأفريقية، وطغت آخر الأمر على مجموعة الدار البيضاء، ومجموعة منروفيا. وكانت أربعة أقطار من المغرب العربي، وهي الجزائر وتونس والمغرب وليبيا، من مجموعة الأعضاء المؤسسة للمنظمة.

وفي عام ١٩٦٧، اعترفت الجزائر بموريتانيا. وحضرت موريتانيا المؤتمر الإسلامي في الدار البيضاء عام ١٩٦٩. وأقيمت، أخيراً، العلاقات الدبلوماسية مع المغرب، في بداية العام ١٩٧٠ (ورغم أن حزب الاستقلال أدان ذلك، وواصل الإشارة إلى «شنقيط» المعروفة بموريتانيا). وفي الأثناء ذاتها، وقّعت الجزائر والمملكة المغربية، في كانون الثاني/ يناير ١٩٦٩، اتفاقية صداقة وتعاون مدتها ٢٠ سنة. وفي أيار/ مايو ١٩٧٠، ألّف الملك الحسن ملك المغرب، والرئيس الجزائري بومدين لجنة مشتركة، استطاعت، بمساعدة من المعهد الجغرافي القومي في باريس (الذي وفّر الخدمات نفسها بشأن الحدود الجزائرية ـ التونسية) ترسيم الحدود، وفتح الباب أمام التعهد بالتنقيب المشترك عن خام الحديد في غار جبيلات. واعترفت المملكة المغربية، رسمياً، بالحدود بعد سنتين على ذلك، إلا أن الاتفاق لم يحظ بالمصادقة.

وفي عام ١٩٦٧، بعد حرب الأيام الستة، وافقت ليبيا ـ التي ازداد إنتاجها من النفط ـ بسرعة على تقديم مساعدات مالية سخيّة إلى الجمهورية العربية المتحدة والأردن، للتخفيف من نتائج الحرب. وقد تزايد هذا التوجه نحو المشرق بشكل ملحوظ بعد الانقلاب الذي أطاح بالملك إدريس، وأوصل العقيد معمر القذافي إلى السلطة عام ١٩٦٩. واقترح الرئيس الليبي الجديد، على الفور، اتحاداً اقتصادياً بين ليبيا ومصر والسودان. وفي صيف ١٩٧٠، انسحبت ليبيا من اللجنة الاستشارية المغاربية الدائمة، وبدا أنها تنوي الالتفاف، نهائياً، نحو المشرق بعيداً عن المغرب العربي. إلا أن الفدرالية المقترحة مع مصر والسودان أُرجئت عقب انسحاب السودان، ووفاة عبد الناصر، ورغم أن الانخراط في اتحاد جمهوريات عربية (مع مصر وسورية) تحقق عام ١٩٧٢، إلا أن ذلك لم يحقق سوى نتائج عملية قليلة.

وفي الأثناء ذاتها، كوّنت ليبيا اتحاداً جديداً مع تونس فلم يرحب جيران تونس بذلك. وكما يلاحظ كتاب: «واجه الاتحاد الذي لم يقابل بالترحاب كمقدمة لتحقيق المغرب الكبير، في آخر الأمر، مقاومة شرسة من كل من الجزائر والمغرب»[٣٦] اللتين

(٣٦) Knapp, *North West Africa: A Political and Economic Survey*, p. 12.

استاءتا من انسحاب ليبيا من اللجنة الاستشارية المغاربية الدائمة. وواصلت ليبيا تحسين علاقاتها مع تونس، إلا أن علاقاتها مع المملكة المغربية تدهورت. وقطعت العلاقات الرسمية في تموز/ يوليو ١٩٧١، عقب إعلان الحكومة الليبية عن دعمها للمحاولة الفاشلة للإطاحة بالملك. وفي الشهر نفسه، ساعد نظام القذافي الرئيسَ السوداني جعفر النميري على استعادة السلطة، عقب الإطاحة به في انقلاب قاده الشيوعيون.

وفي الوقت نفسه، واصلت موريتانيا مقاومة المطالب المغربية بالصحراء كاملة. كما أن الجزائر ظلت قلقة من توسّع الأراضي المغربية جنوباً. وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٥، دعت الأمم المتحدة الحكومة الإسبانية «إلى تحرير إيفني، والصحراء الإسبانية، من السيطرة الاستعمارية». وفي عام ١٩٦٩، طلبت من إسبانيا التشاور مع المملكة المغربية وموريتانيا استعداداً لإجراء استفتاء. وقد عقد مسؤولو المملكة المغربية والجزائر وموريتانيا، ثلاثة اجتماعات بين عامي ١٩٧٠ و١٩٧٣، ولم يتمكّنوا من التوصل إلى اتفاق.

وأخيراً، في عام ١٩٧٣، صدر بيان مشترك مؤكداً «التمسك الثابت للأطراف الثلاثة بمبدأ حق تقرير المصير»، وعلى اهتمامهم بضمان «تطبيق (هذا المبدأ) ضمن إطار يضمن تعبيراً حراً صادقاً عن إرادة الصحراويين، بما يتماشى وقرارات الأمم المتحدة». لكنّ القمة الرابعة لحركة عدم الانحياز المنعقدة في الجزائر في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٣، أظهرت انقسامات واضحة بين موقف الجزائر من جهة، وموقف المغرب وموريتانيا من جهة أخرى.

وفي عام ١٩٧٤، وعدت الحكومة الإسبانية بإجراء استفتاء تحت رعاية الأمم المتحدة، معلنة عن برنامج انسحاب تدريجي من الأراضي، يتضمن فترة حكم ذاتي داخلي تسبق الاستقلال الكامل. وحذّر الملك الحسن، على الفور، قائلاً: «إننا لن نقبل برؤية دولة دمية تقام بأي شكل في الجزء الجنوبي من البلاد»[٣٧].

وفي ما يتصل بالاستفتاء، أعلن أن المملكة المغربية سترفضه. وبينما صرّح بأنه يفضل «طريقاً دبلوماسياً وسياسياً وسلمياً»، أعلن صراحة أنه «إذا لم يوصل هذا الطريق المملكة المغربية إلى استعادة أراضيها، فلن يتردّد في البحث عن وسائل أخرى»[٣٨]. وتم

---

(٣٧) نقلاً عن: Seddon, «The Politics of «Adjustment» in Morocco,» p. 119.

(٣٨) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٢٠.

نشر قوات مغربية في جنوب المملكة المغربية، وعلى الفور وافق حزب الاستقلال على هذه الخطوة، كما فعلت ذلك بقية الأحزاب الرئيسية الأخرى، بما في ذلك الأحزاب اليسارية. والتمس الملك، أيضاً، رأي محكمة العدل الدولية. وفي عام ١٩٧٥، قررت بعثة تابعة للأمم المتحدة أن أغلبية الصحراويين يريدون التحرر من الحكم الإسباني، وأنهم يساندون جبهة البوليساريو (تأسست عام ١٩٧٣ للنضال من أجل الاستقلال). وبعد وقت قصير، حكمت المحكمة الدولية بحق الصحراويين في تقرير مصيرهم.

قام الملك الحسن الذي كان يأمل في أن تضفي المحكمة صفة قانونية على مطالبته بالصحراء الغربية، أولاً بمسيرة سلمية في الأراضي، ثم شنّ هجوماً عسكرياً على البوليساريو، في محاولة للاستيلاء على الصحراء الغربية بالقوة. وفي هذه الأثناء، أبرمت إسبانيا اتفاقاً سرياً مع المملكة المغربية وموريتانيا، يتم بموجبه انسحاب إسبانيا من الصحراء الغربية تاركة إياها مقسّمة بين الدولتين.

وفي شهر شباط/ فبراير ١٩٧٦، أعلنت البوليساريو التي كانت تقاتل جيشي الدولتين الجارتين عن قيام الجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية. وقد قدمت الجزائر التي اعترفت، على الفور، بهذه الدولة، وسمحت للاجئين الصحراويين بإقامة مخيمات قرب تندوف في جنوب غرب الجزائر، الدعم، وكذلك فعلت ليبيا، بعد وقت وجيز. وتمكنت الحكومة المغربية من إقناع الجمعية العامة للأمم المتحدة، وقمة عدم الانحياز في آب/ أغسطس عام ١٩٧٦، بعدم اتخاذ موقف من الصحراء الغربية، في حين راوغت منظمة الوحدة الأفريقية، في هذه القضية. وفي غياب تدخل خارجي فاعل، استمر النزاع خلال الأعوام الخمسة عشر التالية، مانعاً أي مبادرة رئيسية للتعاون الإقليمي.

وفي مواجهة هذه الانقسامات الداخلية، بدا هدف تأسيس مغرب كبير وموحد بعيداً[٣٩]. إضافة إلى ذلك، فشلت عضوية مختلف الروابط الإقليمية، العربية منها والأفريقية، في إرساء أي قواعد دائمة لتعاون فاعل في الجانب الاقتصادي أو غيره بين أقطار المغرب العربي؛ وكما يلاحظ سمير أمين، بعد عقد من الاستقلال، «لم يكن لكل هذه المجموعات والتكتلات، المؤقتة والهشّة إلّا تأثير حقيقي محدود»[٤٠]. وفي المقابل، بدا استمرار تواصل الاعتماد على أوروبا أمراً حتمياً.

---

(٣٩) Knapp, Ibid., p. 12.

(٤٠) Amin, *The Maghreb in Modern World: Algeria, Tunisia, Morocco*, p. 218.

ثالثاً: أوروبا والمغرب العربي «المستقل»

في السنوات الأولى بعد حصول أقطار المغرب العربي على استقلالها، أخفقت اقتصادات هذه الدول في تحقيق النمو والاستقرار المأمولين. ويؤكد أمين أنه «بين عام ١٩٥٥ وعام ١٩٦٥ بقي الإنتاج راكداً... وانخفض الاستثمار... وتراجعت الصادرات، باستثناء النفط»[٤١].

إضافة إلى ذلك، ورغم الجهود لبناء أواصر التعاون خارج المنطقة، ولقطع الصلات مع الدول الاستعمارية الأوروبية السابقة، بقيت أقطار المغرب العربي معتمدة بشكل كبير على أوروبا (فرنسا تحديداً). كما واجهت هذه الأقطار انبثاق المجموعة الأوروبية المهتمة بالحفاظ على السيطرة على المستعمرات السابقة لأعضائها عبر مزيج من الإعانات والتجارة، وعلى شكل «إمبريالية من دون مستعمرات»[٤٢].

وفي الواقع، أرست معاهدة روما ـ الموقعة في شهر آذار/ مارس ١٩٥٧، بعد وقت قصير من استقلال المغرب وتونس ـ الأسس لأشكال جديدة من الاعتماد الاقتصادي في بلاد المغرب العربي. وكما لاحظ أحد المراقبين، «ازداد هذا الاعتماد شدة لأن اقتصادات هذه البلدان، وخاصة اقتصادات شمال أفريقيا، متخصّصة في إنتاج عدد قليل من السلع الزراعية، مثل الحمضيات، والنبيذ، وزيت الزيتون، وهي سلع مقصدها الرئيسي أسواق أوروبا الغربية. وبسبب هذا التخصّص، كان على هذه البلدان استيراد كميات هائلة من السلع الغذائية الأساسية. هذا النوع من البنية الاقتصادية، في الأساس، نتاج لماضي هذه الدول الاستعماري، حيث سُخّر لسد حاجات العواصم الأوروبية. وكانت هذه الدول، أيضاً، معتمدة على المجموعة الاقتصادية الأوروبية في مجالات الاستثمارات الأجنبية، والسياحة، والمساعدات، وفي تصدير العمالة الزائدة»[٤٣].

وأصبح تصدير العمالة، من بلاد المغرب العربي، إلى أوروبا، سمة رئيسية للعلاقات القائمة على التبعية خلال الستينيات. وفي عام ١٩٧٣، وصلت قيمة الحوالات المالية التي يرسلها العاملون في أوروبا إلى ٢٣ بالمئة من مجموع صادرات المملكة المغربية،

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤٢) Harry Magdoff, «Imperialism without Colonies,» in: Roger Owen and Bob Sutcliffe, eds., *Studies in the Theory of Imperialism* (London: Longman, 1972), pp. 144-170.

(٤٣) Loukas Tsoukalis, «The EEC and the Mediterranean: Is «Global» Policy a Misnormer?,» *International Affairs*, vol. 53, no. 3 (July 1977), pp. 422-438, esp. p. 426.

و٢٢ بالمئة من مجموع صادرات تونس[٤٤]. كما كان المهاجرون الجزائريون في فرنسا، أساساً، مسؤولين عن تدفق العملات الأجنبية، خلال الفترة نفسها، رغم جهود الحكومة الجزائرية للحدّ من الهجرة، بسبب مخاطر هذه التبعية تحديداً. وفي أواخر الستينيات، وقعت المجموعة الأوروبية سلسلة من الاتفاقات التجارية مع الجزائر، والمملكة المغربية، وتونس[٤٥]. وشملت هذه الاتفاقات اتفاقي شراكة لمدة خمس سنوات مع المملكة المغربية وتونس وقّعا في عام ١٩٦٩، ومنحت الأولى صفة «شراكة جزئية» مع المجموعة الأوروبية. وفي نهاية الستينيات من القرن الماضي، وصلت نسبة صادرات أقطار المغرب العربي إلى أوروبا إلى نحو ٣٠ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي من مجموع الإنتاج المحلي.

وفي عام ١٩٧٢، أعلن المجلس الأوروبي أن المجموعة الأوروبية ستطوّر، من ذلك الحين فصاعداً، سياسة متوسطية أكثر تماسكاً وشمولاً. لم يكن الهدف منها توطيد العلاقات الاقتصادية الطويلة الأمد وحسب، بل العمل على إقامة منطقة تجارة حرة للسلع الصناعية، تشمل دول المجموعة الأوروبية وكل منطقة البحر المتوسط. وتقرر أن تخفض دول المجموعة الأوروبية التعريفات الجمركية إلى الصفر بحلول عام ١٩٧٧، وما لبثت أن طالبت دول شمال المتوسط الأكثر تطوراً بتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل، لكن بالنسبة إلى بعض السلع «الحساسة»، فإن الجدول الزمني امتد إلى عام ١٩٨٥، وكان أكثر امتداداً زمنياً لدول المغرب والمشرق العربيين[٤٦].

وفي نيسان/ أبريل ١٩٧٦، تم توقيع المزيد من اتفاقات التعاون مع المغرب والجزائر وتونس، والتي تصورت فتح سوق المجموعة الأوروبية أمام كل السلع الصناعية، باستثناء قليل مما سُمّي منتجات «حساسة». ومنحت تخفيضات في الضريبة الجمركية للصادرات الزراعية المتوسطية، لكن طبّق نظام حصص على سلع زيت الزيتون، والحمضيات، والنبيذ، القادمة من بلدان المغرب العربي. هذه الامتيازات كانت، دائماً، مشروطة بضرورة احترام اللوائح المطبقة في دول المجموعة الأوروبية، وخاضعة لبنود حمائية. من الجهة الأخرى، لم يكن تقييم امتيازات بموجب المعاملة

---

(٤٤) Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State, Class, and Economic Development* (Boulder, CO: Westview Press, 1990), p. 390.

(٤٥) G. Joffe, «The Development of the UMA and Integration in the Western Arab World,» in: Gerd Nonneman, ed., *The Middle East and Europe: The Search for Stability and Integration* (London: Federal Trust for Education and Research, 1993), pp. 203-218, esp. p. 200.

(٤٦) Tsoukalis, «The EEC and the Mediterranean: Is «Global» Policy a Misnormer?,» p. 429.

بالمثل مشروطاً، لفترة مبدئية لا تقل عن خمس سنوات. ومنح كل بلد مساعدة مالية محددة، وخصّصت بنود منفصلة تنظم التعامل مع العمال المغاربة المهاجرين في دول المجموعة الأوروبية. وفي عام ١٩٧٧، كتب تسوكاليس: «يبقى أن نعرف إن كان سيبرز أي شيء ملموس من قائمة حسن النوايا هذه التي كتبت في الاتفاقيات»[٤٧].

ومهما كانت النوايا، فإن التطبيق الفوري للاتفاقيات قيّده من الناحية العملية تدهور المناخ الاقتصادي في أوروبا، خلال النصف الثاني من السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين، وكذلك بسبب تزايد الحماية للقطاع الزراعي في دول المجموعة الأوروبية، عن طريق تقوية السياسة الزراعية المشتركة. وقد تمثلت إحدى النتائج بالخفوت السريع للحديث عن السياسة المتوسطية العالمية. وفي الوقت نفسه، بدأت المجموعة الأوروبية بالتحرك نحو الدمج الاستراتيجي للدول الأوروبية الجنوبية. وبدءاً بعام ١٩٧٥ (حينما تقدمت اليونان بطلبها للانضمام)، وخلال عام ١٩٨١ (حينما أصبحت اليونان عضواً)، وحتى عام ١٩٨٥ (حينما تم توقيع اتفاقية انضمام إسبانيا والبرتغال إلى المجموعة الأوروبية)، انصبّ تركيز أوروبا على التوسيع الثاني.

لقد كانت المضامين خطيرة للذين لم تشملهم الاتفاقيات. وكما لاحظ تسوكاليس، «ستؤدي الزيادة في الاكتفاء الذاتي للمجموعة الأوروبية، من منتجات البحر المتوسط، إلى خفض إمكانيات التصدير المتاحة لدول البحر المتوسط الأخرى، التي كانت أوروبا الغربية تقليدياً سوقاً مهمة جداً لمنتجاتها»، فالدول الثلاث التي تقدمت بطلبات انضمام إلى المجموعة الأوروبية تستحوذ على نحو نصف الواردات الزراعية للمجموعة الأوروبية من منطقة البحر المتوسط. إضافة إلى ذلك، فإن نصيب هذه الدول الثلاث من الصادرات في طريقها إلى الزيادة بعد دخولها المجموعة الأوروبية. فما الذي سيحدث إذاً للبرتقال المغربي والإسرائيلي، وزيت الزيتون التونسي، والنبيذ الجزائري[٤٨]؟ وكان توقعه هو أنه «كان حتمياً تقريباً أن تزداد العلاقات مع دول المتوسط التي ليست أعضاء في المجموعة صعوبة في المستقبل».

البديل المحتمل لتهميش أقطار المغرب العربي كان تطوير رابطة إقليمية قوية قائمة على زيادة تدفق الرساميل، والسلع، والعمالة بين اقتصادات هذه الأقطار، إلا

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(٤٨) Loukas Touskalis, *The European Community and its Mediterranean Enlargement* (London: George Allen and Unwin, 1981), p. 228.

أن الانقسامات السياسية المستمرة، والطموحات الوطنية المتضاربة، جعلت الاندماج والتعاون أمراً صعباً. وكما لاحظ كتاب في منتصف السبعينيات: «الموقع الجغرافي لهذه الدول يولّد لديها جميعاً المصلحة ذاتها في السوق الأوروبية على صعيد الإنتاج الزراعي، والصادرات التقليدية (مثل السجاد)، وإذا كان ممكناً، المنتجات الصناعية، إلا أن مقاربتهم للمجموعة الاقتصادية الأوروبية أسهمت في الخلافات التاريخية، والمنافسات الوطنية»[٤٩]. لذلك، «على الرغم من تشابه المصالح بين العديد من الدول... فإن المنافسة (أو عدم الاكتراث بدول المغرب الأخرى) ببساطة طغت عموماً على وحدة الهدف»[٥٠].

والآن، بالإضافة إلى الانقسامات السياسية، بين أقطار المغرب العربي، التي حالت دون تبلور مشروع مشترك لتطور إقليمي، فقد تزايدت الضغوط لصالح تعديل هيكلي، والتحرر الاقتصادي، وهو ما أطلق مقاومة شعبية، وأخلّ بالاستقرار السياسي، وزاد من إضعاف قدرات أقطار المغرب العربي على القيام بعمل دولي منسّق من أجل التنمية.

رابعاً: الأزمة في أقطار المغرب العربي

بينما ركّزت أوروبا على التوسع الاستراتيجي والتوطيد الفعّال للمجموعة الأوروبية، عانت أقطار المغرب العربي (مثل معظم أجزاء العالم الثالث الأخرى) رضّات «التعديل» العميقة التأثير. وكان لتأثير الكساد في اقتصادات أقطار المغرب العربي (باستثناء ليبيا)، بمثابة أزمة اقتصادية متفاقمة تلازمت مع اختلال ميزان المدفوعات ونمو الدين الخارجي. وأدى ذلك إلى ضغوطات، من الداخل والخارج معاً، من أجل إصلاحات اقتصادية لدعم الاستقرار، والتعديل الهيكلي، والليبرالية. وقد عانت تونس والمملكة المغربية، من هذه الضغوطات أولاً، في حين عانتها الجزائر وموريتانيا في وقت لاحق. ولم تنجح غير ليبيا، لعائداتها النفطية المتعاظمة، في تجنب معظم هذه الضغوطات[٥١].

عانت المملكة المغربية متاعب اقتصادية خطيرة في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي. ففي عام ١٩٧٨، تمّ تقديم برنامج لتحقيق الاستقرار مدته ٣ سنوات،

---

(٤٩) Knapp, *North West Africa: A Political and Economic Survey*, p. 13.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٥١) Walton and Seddon, *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment*, chap. 6.

إلا أن إجراءات التقشف قوبلت بموجة من الإضرابات، خلال فصلي الشتاء والربيع لعامي ١٩٧٨ و١٩٧٩. وواجهت الحكومة ضغطاً من الدائنين العالميين لتطبيق وتنفيذ «تعديلات» أعمق أثراً ، لكن تطبيق هذه التعديلات أدى، مرة أخرى، إلى اضطرابات اجتماعية واسعة. ففي شهر حزيران/ يونيو ١٩٨١، أدى ارتفاع الأسعار إلى تنظيم اضطرابات وتظاهرات، وتسببت الاشتباكات التي اندلعت بين المتظاهرين والقوى الأمنية إلى مقتل أكثر من ٦٠٠ شخص في الدار البيضاء وحدها. وقد تردّدت الحكومة، لأسباب يمكن تفهّمها، في الدفع بالمزيد من السياسات المتشدّدة، لكنها جازفت بمعارضة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وسَحْب دعمهما. لكن بحلول عام ١٩٨٢، وصلت الديون الخارجية العامة الطويلة الأمد إلى حوالى ثلثي الناتج المحلي الإجمالي، وإلى أكثر من ضعفي قيمة كل السلع والخدمات المصدّرة. وفي آب/ أغسطس ١٩٨٢، أطلق برنامج صارم لتثبيت الاستقرار، ووافق صندوق النقد الدولي، ووقع ترتيبات معاضدة لحقوق السحب الخاصة بقيمة ٣٠٠ مليون دولار.

وعقب ذلك بوقت قصير، أطلق دائنو المغرب برنامجاً لتخفيف الديون ودعمها، ومساعدة استثنائيه لميزان المدفوعات. وأدت جولة أخرى من تخفيض الدعم إلى ارتفاع آخر في الأسعار في كانون الأول/ ديسمبر، وتضمنت مسوّدة الميزانية لعام ١٩٨٤ المزيد من رفع الأسعار.

في بداية كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤، شهدت مدن المملكة المغربية الكبرى موجة من الإضرابات والتظاهرات والاشتباكات بين قوى الأمن والمتظاهرين. وبعد أسبوعين من الاضطرابات الاجتماعية المتواصلة التي أدت إلى اعتقال حوالى ٩٠٠٠ شخص، ومقتل ٤٠٠ آخرين، بدا الملك مستعداً لتهدئة المتظاهرين، وقرر عدم زيادة الأسعار في ميزانية عام ١٩٨٤. إلا أن المؤسسات المالية الدولية ضغطت باتجاه المزيد من الإجراءات التقشفية، غير مدركة للارتدادات السياسية. واضطرت الحكومة المغربية إلى تطبيق إجراءات تقشفية شديدة، وبدأت برنامجاً صارماً للتكيُّف الهيكلي، وأدّى ذلك إلى حصولها مجدداً على الدعم من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومن نادي باريس بين عامي ١٩٨٦ و١٩٨٧[٥٢].

(٥٢) Seddon, «The Politics of «Adjustment» in Morocco,» passim.

وفي تونس، تم التراجع عن التشديد على النمو المدفوع من قبل الدولة، خلال العقد التالي. وفي نهاية الستينيات من القرن العشرين، جاء أكثر من ٨٥ بالمئة من مجموع الاستثمارات في التصنيع من القطاع العام، وفي عام ١٩٧٦، كانت النسبة ٤٠ بالمئة فقط. وشكّلت إقالة وزير المالية والاقتصاد والتخطيط مرحلة التحوّل نحو الليبرالية الاقتصادية، ووطدت مبادراتٌ أخرى في بداية السبعينيات هذا التوجه. لكنّ الأداء الاقتصادي، القوي نسبياً، خلال العقد التالي تقريباً، لم يكن كافياً لموازنة تأثيرات الكساد العالمي الشديد، والإجراءات الحمائية الأوروبية. ورغم قانون الاستثمار الجديد، انخفضت الاستثمارات الأجنبية من ٣٣٩ مليون دولار أمريكي عام ١٩٨٢، إلى ٦٢ مليون دولار أمريكي عام ١٩٨٦[٥٣]. وارتفع الدين الخارجي من ١٠٦ ملايين دولار أمريكي عام ١٩٧٠ إلى ٢,٢ مليار دولار أمريكي عام ١٩٨٥. وأدخلت إصلاحات أخرى، شملت تخفيضات في دعم السلع الاستهلاكية، وهو ما أطلق أعمال شغب واسعة النطاق في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤. كما تراجعت الحكومة مؤقتاً، لكن في عام ١٩٨٥، قبلت بترتيب المعاضدة الذي اقترحه صندوق النقد الدولي، وتجنّبته مدة طويلة: «تبنّت تونس الوصفة المعتادة؛ تخفيض الميزانية، وتخفيض الاستثمارات، وتخفيض الدعم، وتخفيض قيمة العملة»[٥٤]. وأزيلت كل سيطرة حكومية من الناحية الفعلية على الاستثمارات في الصناعات التي ستبيع منتجاتها في الأسواق التنافسية (حوالى ٦٠ بالمئة من الإنتاج الصناعي)، وأدّى ذلك إلى تخفيف رقابة الأسعار عملياً. وانخفض العجز التجاري بنحو ١٠ بالمئة، إلا أن الصادرات واصلت تدهورها، واهتزّت دعائم البرنامج بأكمله عام ١٩٨٦ بسبب انهيار أسعار النفط.

وفي موريتانيا، زاد الجفاف الحاد من الأداء الاقتصادي الضعيف عموماً خلال السبعينيات. وأدى أيضاً إلى التسريع بإسقاط نظام ولد داده عام ١٩٧٨، وانسحاب موريتانيا من الحرب المكلفة في الصحراء الغربية. وتضمّنت الخطة الخمسية الجديدة (١٩٨١ ـ ١٩٨٥) التي وضعتها الحكومة العسكرية برنامجاً استثمارياً طموحاً للمساعدة على استعادة النمو الاقتصادي، ولكن في عام ١٩٨٣، اتضحت صعوبة تحقيق هذه الخطة. وتعرضت البلاد للجفاف، مرة ثانية، وأعلنت الحكومة أن كل البلاد تعتبر منطقة منكوبة. ولم يتجاوز معدل النمو السنوي ٢,٠ بالمئة بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٤،

---

(٥٣) Richards and Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State, Class, and Economic Development*, pp. 245-256.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٢٤٦.

وبلغت نسبة العجز في ميزان المدفوعات ٢٦ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي سنة ١٩٨٤، وزاد مستوى الدين الخارجي على ضعفي الناتج المحلي الإجمالي. وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤ استولى ولد الطايع على السلطة، وسارعت حكومته إلى إطلاق برنامج تحقيق استقرار قصير الأجل (بالاتفاق مع صندوق النقد الدولي) في نيسان/ أبريل ١٩٨٥، وتمت صياغة برنامج لتعديلات اقتصادية ومالية. وقد تضمن هذا البرنامج خفض قيمة العملة بنسبة ١٦ بالمئة، وخفض الإنفاق العام، وخفض الدعم. وخلال السنوات الأربع من هذا البرنامج (١٩٨٥ ـ ١٩٨٨) كان معدل النمو الاقتصادي ٣,٦ بالمئة سنوياً، وانخفض التضخم، وتحسن الوضع المالي بشكل كبير. لكن التكاليف الاجتماعية كانت جسيمة، لأن التخفيض في الإنفاق العام أضرّ بأكثر فئات السكان ضعفاً، عبر ارتفاع الأسعار، وتجميد الرواتب، وفقدان الوظائف (خاصة في القطاع العام)[٥٥].

وفي حالة الجزائر، استمر الحال إلى منتصف عام ١٩٨٤ حين صار واضحاً أن الليبرالية الاقتصادية أضحت سياسة الحكومة، رغم وجود محاولات لإعادة النظر في تزايد المشاكل الاقتصادية عن طريق تشجيع القطاع الخاص، وترشيد مشاريع القطاع العام من دون التخلي عن سيطرة الدولة. ويشير ريتشاردس واتربري إلى هذه الاستراتيجية التي بدأت في عام ١٩٨٢، بأنها «انفتاح بوجه اشتراكي»[٥٦]. وفي منتصف الثمانينيات، استبدلت هذه الاستراتيجية بسياسة ليبرالية اقتصادية أكثر عزماً. وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، كنتيجة للتأثير الاجتماعي لإجراءات التقشف المطبّقة، شهدت الجزائر اضطرابات خطيرة. وردّت الدولة بعنف، غير مسبوق، وقتل عدة مئات من الجزائريين، في اشتباكات بين قوى الأمن والمتظاهرين. وخلال السنوات العشر التالية، انزلقت الجزائر نحو حرب أهلية دامية.

وحتى ليبيا، التي كانت معزولة فعلياً عن الكساد العالمي في الفترة (١٩٧٩ ـ ١٩٨٣)، بسبب مداخيلها من النفط، تأثرت بسبب انخفاض أسعار النفط خلال الثمانينيات: تراجعت معدلات نمو الناتج المحلي الإجمالي، خلال النصف الأول من العقد، نتيجة لتدهور أسعار النفط العالمية بمتوسط ٦١ بالمئة في العام. وقد اشتدت المعارضة الداخلية، وقام النظام الليبي بسلسلة من الإجراءات القمعية لسحق

(٥٥) David Seddon, «The Political Economy of Mauritania: An Introduction,» *Review of African Political Economy*, vol. 23, no. 68 (June 1996), pp. 197-214, esp. p. 203.

(٥٦) Richards and Waterbury, Ibid., p. 253.

المعارضة في الداخل والخارج. وصاحب سحق المعارضة في الخارج سلسلة من «المغامرات» الأجنبية، بما في ذلك تدخل فعلي في التشاد، قاد ليبيا إلى عزلة سياسية دولية، خلال أواخر الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي.

أما في بقية أقطار المغرب العربي، فقد أدت سياسة الليبرالية الاقتصادية إلى فتح الاقتصادات الوطنية أمام قوى السوق العالمية، بينما هدد الاحتجاج الشعبي بزعزعة الأنظمة التي كانت قد شرعت في الإصلاح. وفشل إصلاح اقتصادات أقطار المغرب العربي في تطوير أي تدفق لرأس المال أو السلع على مستوى المنطقة، فالتجارة مع اقتصادات أقطار المغرب العربي الأخرى لم تزد في منتصف الثمانينيات على ٥ بالمئة من إجمالي التجارة الخارجية لأي قطر، إلا نادراً. وفي بعض الحالات، انخفضت هذه النسبة، منذ أواخر الخمسينيات[٥٧]، إلا أن اعتماد الاقتصادات المغاربية على أوروبا، وعلى منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) تزايد، بدلاً من أن يتضاءل، بسبب الليبرالية. وفي أوائل الثمانينيات، كانت إيطاليا، وما زالت، الشريك التجاري الرئيسي لليبيا، بتزويدها إياها بخمس وارداته الإجمالية، مقابل شراء خُمس صادراتها تقريباً. كما أن بعض دول المجموعة الأوروبية ظهرت بقوة في إحصاءات التجارة الليبية. وفي الفترة ما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٨٥، ظل نصيب الجزائر من مجموع الصادرات التجارية إلى دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، أكثر من ٩٠ بالمئة، والجزء الأغلب من هذه الصادرات وصل إلى فرنسا.

وتلازمت الليبرالية الاقتصادية في تونس أيضاً مع زيادة في حصتها من مجموع الصادرات التجارية إلى دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، إذ ارتفع نصيبها من ٦١ بالمئة عام ١٩٦٥، إلى ٨١ بالمئة عام ١٩٨٥. وكانت المملكة المغربية في الموقع نفسه تقريباً، حيث توفر دول المجموعة الأوروبية حوالى نصف وارداتها، وتستحوذ على نحو نصف صادراتها. أما فرنسا فقد حظيت وحدها بحوالى خُمس الواردات، وربع الصادرات. وكانت فرنسا وإسبانيا الشريكين الرئيسيين لموريتانيا خلال الثمانينيات من القرن العشرين. وقد تراوحت نسبة واردات موريتانيا من هاتين الدولتين ما بين ثلث وربع مجموع الواردات الموريتانية، في حين بلغت واردات هاتين الدولتين فقط من موريتانيا نحو خُمس إجمالي الصادرات الموريتانية.

---

(٥٧) *Economist Intelligence Unit* (Organisation for Economic Cooperation and Development) (1984), pp. 28-29.

وإقراراً من جانب المملكة المغربية بحتمية إقامة علاقات وثيقة مع أوروبا، تقدمت بطلب انضمام إلى المجموعة الأوروبية في سنة ١٩٨٤، ولاقى الطلب الرفض. وعبّرت المملكة المغربية عن قلقها من السياسة الحمائية الفاعلة للمجموعة الأوروبية، رغم تعهدها الرسمي بليبرالية التجارة، كما تم توقيع اتفاقيات حصص جديدة عام ١٩٨٥، وتم الاتفاق في ما بعد على وجوب التخلّي عن الحصص الطوعية للسلع المصنّعة. لكن لم يتم الوصول إلى اتفاق حول الصادرات الزراعية. وفي عام ١٩٨٧، تقدمت المملكة المغربية مجدداً بطلب عضوية، وقد رُفض مجدداً، ذلك أن سجلها في مجال حقوق الإنسان لم يكن ليساند قضيتها.

خامساً: السياسات الدولية

إذا كانت أوروبا لا تزال تسيطر على اقتصادات بلدان المغرب العربي الضعيفة والمنقسمة، فيما أبقت على مسافة بينها وبين تلك البلدان، وإذا زادت الليبرالية من الاعتماد على أوروبا، وأخفقت في تطوير تعاون اقتصادي وثيق داخل المغرب العربي، فإن الاضطرابات الشعبية الداخلية، والانقسامات السياسية بين الأقطار المغاربية، أدت، أيضاً، أدوارها في منع الاندماج الوثيق خلال هذه الفترة. وقد زادت الأزمة الاقتصادية والسياسية الداخلية من انشغال الحكومات المغاربية، في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين، كما بقي النزاع في الصحراء الغربية، بشكل خاص، عامل انقسام بين المملكة المغربية والجزائر، وجعل التعاون الإقليمي الفعال أمراً مستحيلاً.

وفي تموز/ يوليو ١٩٧٩، أيّدت قمة منظمة الوحدة الأفريقية اقتراحات بوقف فوري لإطلاق النار، وإجراء استفتاء في الصحراء الغربية. وفي السنة نفسها، وقّعت موريتانيا اتفاقية سلام مع البوليساريو، وانسحبت، فعلياً، من النزاع. وخلال عام ١٩٧٩، وعام ١٩٨٠، استنكرت حركة عدم الانحياز، والجمعية العامة للأمم المتحدة، احتلال المغرب للصحراء الغربية، وأكدتا حق الصحراويين في تقرير مصيرهم. وفي عام ١٩٨٠، اعترفت أغلبية ضئيلة من أعضاء منظمة الوحدة الأفريقية، بما في ذلك ليبيا، بالجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية. وفي شباط/ فبراير ١٩٨٣، مارست الجزائر، وغيرها من الدول المؤيدة للجمهورية الصحراوية، ضغوطاً مكّنت الجمهورية الصحراوية من أن تصير العضو الحادي والخمسين في منظمة الوحدة الأفريقية. ودعمت ١٨ دولة أفريقية

المملكة المغربية، إلا أن المملكة التي قطعت آنذاك علاقاتها مع ليبيا بسبب دعمها للصحراويين، وجدت نفسها معزولة، بشكل متزايد، داخل المغرب العربي.

وفي شباط/ فبراير ١٩٨٢، ورغم الحادث الذي وقع عام ١٩٨٠، وتمثل بقيام مجموعة بهجوم على بلدة قفصة التونسية المشهورة بالمناجم، نُسب إلى ليبيا، وقّعت كل من ليبيا وتونس اتفاق تعاون مشتركاً. وفي آذار/ مارس ١٩٨٣، وكوسيلة لبناء جبهة مشتركة ضد المملكة المغربية في مسألة الصحراء الغربية، وقعت تونس والجزائر اتفاقية أخوة وتعاون لمدة ٢٠ عاماً. وانضمت موريتانيا إلى المعاهدة في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣. وقد هيمنت الجزائر على المعاهدة التي طالبت الجميع بالتمسك بحل مشاكل الحدود العالقة كشرط للالتحاق. ولم تشمل المعاهدة ليبيا، رغم زيارات قام بها الرئيس القذافي لكل من المغرب والجزائر خلال النصف الأخير من عام ١٩٨٣. وكان النظام الليبي المتورط في التشاد خلال النصف الأول من الثمانينيات، قد بدأ يعاني تزايد المعارضة السياسية داخلياً وخارجياً. وأدت محاولات تصفية المنشقين في الخارج إلى حادث خارج المكتب الشعبي الليبي في لندن عام ١٩٨٤، حيث أصيب عدة أشخاص بجروح، ولقيت شرطية بريطانية حتفها برصاصات أطلقت من المكتب[٥٨]. وعلى الفور، قطعت بريطانيا علاقاتها الدبلوماسية مع ليبيا.

وفي عام ١٩٨٤، قامت ليبيا والمملكة المغربية (اللتان كانتا تواجهان تزايد العزلة الدولية) بتأسيس اتحاد عربي أفريقي وفّر بناءً كونفدرالياً، وتعاوناً اقتصادياً. وهذه المبادرة التي قام بها القذافي كخطوة أولى نحو تأسيس مغرب كبير، كانت، أيضاً، محاولة من الملك الحسن الثاني لحرمان البوليساريو من الدعم الليبي في الصحراء الغربية. وقد اعترفت موريتانيا بالجمهورية الصحراوية في شباط/ فبراير ١٩٨٤، وانسحبت المملكة المغربية من منظمة الوحدة الأفريقية. وحظيت الجمهورية الصحراوية أخيراً بمقعدها، وفي شهر تموز/ يوليو ١٩٨٥، انتخب رئيس الجمهورية الصحراوية كأحد نواب رئيس منظمة الوحدة الأفريقية.

وسرعان ما انهار التحالف الليبي ـ المغربي عقب الإعلان، عام ١٩٨٥، عن معاهدة بين ليبيا وإيران، ولقاء الملك الحسن الثاني مع شمعون بيريز الإسرائيلي في سنة ١٩٨٦. كما تدهورت علاقات ليبيا مع بقية أقطار المغرب العربي. ففي عام ١٩٨٥

---

(٥٨) David Seddon, «Libya on Trial: The Making and Unmaking of a «Pariah State»,» *Review of African Political Economy* (forthcoming).

مُنع المصريون من العمل في ليبيا، ردّاً على مزاعم تحدّثت عن إجراءات تمنع الليبيين من العمل في مصر. كما تم ترحيل حوالى ٣٠ ألف عامل تونسي، وأُوقفت الواردات التونسية، وقُطعت العلاقات الدبلوماسية بين ليبيا وتونس. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥، اتهمت مصرُ ليبيا بالتنسيق لخطف طائرة ركاب مصرية، وزاد التوتر بين البلدين. وكشفت مصر في ما بعد أنها امتنعت عن القيام بعمل عسكري ضد ليبيا، رغم الضغوط من الولايات المتحدة.

وبعد أن قطعت بريطانيا علاقاتها الدبلوماسية مع ليبيا، بسبب الحادث الذي وقع خارج المكتب الشعبي الليبي في لندن في نيسان/ أبريل ١٩٨٤، استمرت علاقات ليبيا مع العالم الغربي في التدهور. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥، كشفت الصحافة الأمريكية عن تفاصيل خطة أعدّتها وكالة الاستخبارات المركزية لإضعاف نظام القذافي، واتهمت حكومة الولايات المتحدة ليبيا صراحة بإيواء وتدريب أعضاء من المجلس الثوري لفتح، الذي يقوده أبو نضال، و«أنها مركز للإرهاب الدولي». وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦، أمر الرئيس ريغان بقطع كل العلاقات الاقتصادية والتجارية مع ليبيا، وتجميد الأرصدة الليبية في الولايات المتحدة، لكنه لم ينجح في إقناع حلفائه الأوروبيين بفرض عقوبات اقتصادية. ونشرت الولايات المتحدة أسطولها البحري السادس لبدء مناورات أمام الساحل الليبي. وفي آذار/ مارس، أطلقت ليبيا صواريخ سام على طائرات أمريكية مقاتلة اقتربت بالخطأ من الساحل، وردّت الطائرات الأمريكية على ذلك بتدمير مواقع ليبية في بلدة سرت، وإغراق أربعة قوارب دورية. وفي نيسان/ أبريل ١٩٨٦، وعقب انفجار في برلين الغربية، قالت الولايات المتحدة إنه فعل إرهابي ليبي، أغارت الطائرات الأمريكية على عدة أهداف في طرابلس وبنغازي. وبينما صدرت إدانات ضد الغارة الأمريكية، لم تحظ ليبيا إلا بدعم قليل، حتى من بقية الأقطار الأعضاء في جامعة الدول العربية.

وفي نهاية عام ١٩٨٨، أدّى تحطم طائرة بانام ١٠٣ فوق لوكربي في اسكتلندا، وسريان شكوك كثيرة في أن الحادث ناجم عن انفجار قنبلة على متن الطائرة زرعها ليبيان، إلى تأجيج العداء الأمريكي ـ الأوروبي ضد النظام الليبي. وتحطمت طائرة أخرى، هذه المرة، فوق النيجر في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩، ونسب الفرنسيون الحادثة إلى الليبيين. وقد أعرب سياسيون غربيون عن قلقهم المتجدد حيال دور ليبيا في «الإرهاب الدولي». وفي عام ١٩٩٢، فرضت الأمم المتحدة عقوبات على ليبيا.

وعرفت ليبيا، خلال العقد التالي، بأنها «دولة منبوذة»، ومنعت من التعامل السياسي والاقتصادي مع بقية دول العالم[٥٩].

بسبب تعاظم القلق من دور ليبيا في الإرهاب الدولي، برز نزاع إقليمي في الخليج انغمست فيه الولايات المتحدة، وإيران، والعراق، وزاد التوتر بين إسرائيل والفلسطينيين (بدأت الانتفاضة في عام ١٩٨٧)، وقد شمل لبنان وسورية، وتركّز الانتباه، مرة أخرى، على البحر المتوسط، كمنطقة ذات أهمية استراتيجية لأوروبا. وقبل ذلك بعشر سنوات، شدّد تقييم للمجموعة الأوروبية بعنوان «السياسة المتوسطية العالمية»، مع الأخذ في الاعتبار الأهمية الاقتصادية للتجارة مع الدول المتوسطية، وللعمالة المهاجرة القادمة من المنطقة، على أن الهواجس الاستراتيجية المتصلة بالأمن تشكّل أولوية مهمة في أي «سياسة» متماسكة حيال المنطقة[٦٠].

وقد سبق توسيع المجموعة الأوروبية عام ١٩٨٦، إعلان كرر الأهمية التي تعلّقها المجموعة الأوروبية، رغم فترة التعليق المؤقت الذي استمر حوالى عشر سنوات، على سياسة متوسطية عالمية، وهي أهمية «لن تتضاءل بدخول إسبانيا والبرتغال إلى المجموعة». ومرة أخرى، وجّهت أوروبا انتباهها نحو علاقاتها بالبلدان الواقعة على أطرافها الجنوبية، بعد أن أضحى الأمن قضية رئيسية يجب أن تضاف إلى العلاقات الاقتصادية[٦١].

سادساً: المغرب العربي المتّحد

لقد حملت إمكانية ميل متجدد لدى المجموعة الأوروبية إلى تعريف علاقاتها بمحيطها ببلدان المغرب العربي على بذل جهود جديدة لتطوير علاقات وثيقة بين بعضهم البعض. ففي عام ١٩٨٦، عرضت ليبيا على الجزائر الدخول في اتحاد، لكن الجزائر ذكّرت ليبيا بوجود معاهدة الأخوة والتعاون المغاربية لعام ١٩٨٣، بين الجزائر وموريتانيا وتونس، واقترحت على ليبيا الانضمام إليها. وبقيت الصلات بين البلدين تشهد تطوراً مستمراً. وفي شهر شباط/ فبراير ١٩٨٨، ناقش رؤساء ليبيا وتونس والجزائر

(٥٩) David Seddon, «Unequal Partnership: Europe, the Maghreb and the New Regionalism,» in: Jean Grugel and Wil Hout, eds., *Regionalism across the North-South Divide: State Strategies and Globalization* (London; New York : Routledge, 1999).

(٦٠) Tsoukalis, «The EEC and the Mediterranean: Is «Global» Policy a Misnomer?,» p. 426.

(٦١) Joffe, «The Development of the UMA and Integration in the Western Arab World,» p. 1.

مشروع اتفاق إقليمي، وأعقب ذلك إعادة فتح الحدود بين ليبيا وتونس. وفي شهر آذار/ مارس ١٩٨٨، وقّعت ليبيا والجزائر اتفاقين متصلين بالتطوير الصناعي، وفي الشهر التالي، وقّعت ليبيا وتونس ميثاق تعاون يشكّل العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والخارجية.

وخلال الجزء الأخير من ثمانينيات القرن العشرين، ورغم تواصل الخلاف حول مستقبل الصحراء الغربية، تدهور الوضعان الاقتصادي والسياسي في الجزائر. وقلّصت الحكومة الجزائرية من دعمها لحركة البوليساريو، ومال توازن القوى في الصحراء بشكل متزايد لصالح المملكة المغربية. وفي الوقت نفسه، نتج من إمكانية مواصلة التحرر الاقتصادي في مواجهة مجموعة أوروبية موسّعة، بل وأكثر أهمية، إعادة تقييم التعاون الاقتصادي الإقليمي. وبحذر، تحرّكت المغرب والجزائر ببطء نحو علاقة أوثق.

وفي أيار/ مايو ١٩٨٨، استؤنفت العلاقات الدبلوماسية بين البلدين. وفي الشهر التالي، التقى رؤساء الدول الخمس في الجزائر بعد القمة العربية لمناقشة إمكان قيام «مغرب عربي بلا حدود». وبعدها بقليل، أعيد فتح خطوط سكك الحديد بين المغرب والجزائر، وتم توصيل شبكتي توصيل الكهرباء بينهما، والاتفاق على إطار لزيادة تطوير وسائل المواصلات والاتصالات، وناقشت الجزائر وليبيا أسس إقامة اتحاد بين الدولتين ضمن مغرب عربي كبير، واتفقت أقطار المغرب العربي جميعها على إرسال ممثليها البارزين إلى اجتماعات منتظمة للجنة المغاربية التي أسست حديثاً. ورغم الخلاف المستمر بين المملكة المغربية والجزائر حول الصحراء الغربية، أكد البلدان التزامهما بـ «حل نهائي وعادل» للنزاع قائم على استفتاء لتقرير المصير.

وفي تموز/ يوليو ١٩٨٨، التقت اللجنة المغاربية في الجزائر، وعيّنت فرق عمل لمناقشة إمكانية دمج نظمها المالية، والاقتصادية، والتعليمية، وأمنها الإقليمي. وفي آب/ أغسطس، زار الرئيس التونسي ليبيا، ووقّع سلسلة من اتفاقيات التعاون، وتم تأسيس لجنة فنية لتسريع عملية الدمج. وفي لقاء ثان لرؤساء الأقطار المغاربية، عُقد في شباط/ فبراير ١٩٨٩، أبرم الرؤساء الحاضرون معاهدة تعلن عن تأسيس اتحاد المغرب العربي، الذي يضم أقطار المغرب العربي الخمسة، وصمّمت لتطوير وتنسيق العلاقات الاقتصادية المتحسنة داخل المغرب العربي[٦٢].

---

(٦٢) Seddon, «Unequal Partnership: Europe, the Maghreb and the New Regionalism».

كان الهدف من الاتفاقية دعم الحركة الحرة في آخر الأمر للرساميل والسلع والخدمات والعمالة عبر بلدان المنطقة. ومن المهم الإشارة إلى أن الرؤساء تجنّبوا موضوع الصحراء الغربية. واستثنى اتحاد المغرب العربي من الناحية الفعلية الجمهوريةَ العربية الصحراوية الديمقراطية من رؤيته المتصلة بمغرب مستقل وموحّد. وتم تأسيس مجلس لرؤساء الدول ومجلس لوزراء الخارجية. كما وضعت خطط لتأسيس مجلس استشاري برلماني، يتكوّن مبدئياً من ٥٠ نائباً، إلا أنه تمت مضاعفة العدد في شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠. كما وضعت خطط لتأسيس مؤسسات قضائية ومالية مشتركة. وفي القمة الثانية لاتحاد أقطار المغرب العربي، التي عقدت في الجزائر في شهر تموز/ يوليو ١٩٩٠، تم الاتفاق على منح الرئاسة السنوية لليبيا لعام ١٩٩١. ووضعت خطط في شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠، لبرنامج دمج مرحلي ـ منطقة تجارة حرة بحلول عام ١٩٩٢، واتحاد جمركي بحلول عام ١٩٩٥، وسوق مشتركة كاملة بحلول عام ٢٠٠٠.

وفي عامي ١٩٩٠ و١٩٩١، أدى غزو العراق للكويت و«الأزمة» التي تلت الغزو، إلى صرف الاهتمام بعيداً عن القضايا الاقتصادية، ونحو قضايا الأمن في المنطقة. كما أنه جرى اختبار مقدرة اتحاد المغرب العربي على التطور والحفاظ على موقف موحّد على نطاق واسع حول قضية سياسية خطيرة، لكنها خلافية. حين التقت أقطار جامعة الدول العربية في القاهرة في شهر آب/ أغسطس، ضغطت مصر باتجاه حل يدعم رداً عسكرياً يمثل قوات غربية وعربية. وقد عارضت ليبيا ذلك، وعبّرت موريتانيا عن تحفظها، وامتنعت الجزائر عن التصويت، وقاطعت تونس الاجتماع. ولم يدعم الاقتراح سوى المملكة المغربية التي وعدت بتقديم ١٥٠٠ جندي إلى القوات المتعددة الجنسيات. وشدد الملك الحسن الثاني على أن الإيماءة رمزية، صرفة، وأنه رغم معارضته للغزو العراقي، فإنه يعترف بالأسباب التي أدت إليه، وانتقد «جشع أصدقائنا الكويتيين»[(٦٣)] وفي بداية أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠، أصدر وزراء خارجية اتحاد المغرب العربي وثيقة عمل بيّن «موقفاً مشتركاً» كمساهمة في البحث عن حلّ لأزمة الخليج.

---

(٦٣) David Seddon, «Political and the Gulf Crisis: Government and Popular Responses in the Maghrib,» School of Development Studies, Discussion Paper, no. 219, University of East Anglia, Norwich, 1991,

انظر أيضاً في: Haim Bresheeth and Nira Yuval-Davis, *The Gulf War and the New World Order* (London: Zed Books, 1991), p. 6.

ومنذ ذلك الوقت، كان هناك جهد مستمر من جانب أعضاء اتحاد المغرب العربي لتطوير مقاومة متماسكة للتفاوض على تسوية، وعلى «حل عربي» للأزمة. وفي شهر تشرين الأول/ أكتوبر، ورغم احتجاجات أقطار المغرب العربي (بما في ذلك المملكة المغربية)، نقلت جامعة الدول العربية مقرها الرئيسي من تونس إلى القاهرة. وأدى ذلك، إضافة إلى تزايد التزام الولايات المتحدة وحلفائها من دول المشرق العربي بالتعبئة العسكرية، واحتمال نشوب حرب في الخليج، إلى إثارة مخاوف الحكومات المغاربية. وأعلن الرئيس التونسي بن علي أن «تونس ضاعفت جهودها الدبلوماسية»، وأعادت المملكة المغربية النظر في دعمها المبدئي للقوات المتعددة الجنسيات في الخليج. ولقيت دعوة الملك الحسن الثاني، في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر، المطالبة بعقد قمة عربية استثنائية من أجل توفير «فرصة جديدة وأخيرة» لحلّ سلمي دعماً من بقية أقطار المغرب العربي. إلا أن القمة الاستثنائية لم تعقد بتاتاً. وتحولت المبادرة الآن بعيداً عن المغرب العربي، ومن الوطن العربي كله. وفي الأثناء ذاتها، تبنّت موريتانيا موقفاً أكثر إيجابية في دعمها للعراق، وعلى النقيض من موقف الأقطار المغاربية الأخرى، إلا أن كل أقطار اتحاد المغرب واصلت المطالبة «بحل عربي» فور (وبعد) الهجوم الفعلي على الكويت والعراق يوم ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

بعد نهاية حرب الخليج، باتت الانقسامات داخل الوطن العربي أكثر من أي وقت مضى. إلا أن الأقطار المغاربية أبانت عن قدرة على القيام بنشاط دبلوماسي وسياسي منسّق خلال أزمة الخليج، فهل كان بإمكانها الإبقاء على ذلك الزخم وتطوير الأسس لتعاون اقتصادي وسياسي دائم عبر اتحاد المغرب العربي؟ لقد تم توقيع اتفاقيات بشأن التجارة الاقتصادية وتخفيض الضرائب الجمركية في آذار/ مارس ١٩٩١، وقدمت اقتراحات بتأسيس مصرف مغاربي للاستثمارات الأجنبية والتجارة، وتأسيس مصرف مغاربي دولي. ووضعت خطط للتحرك نحو توحيد أسعار صرف العملة، وحرية حركة رأس المال والسلع في أقطار اتحاد المغرب العربي.

ولكن رغم أنه كان من المفترض أن يلتقي رؤساء أقطار الاتحاد كلّ ستة أشهر، أرجئت قمة آذار/ مارس ١٩٩١ بسبب الخلافات حول موقف اتحاد المغرب العربي من اقتراحات الولايات المتحدة لعقد مؤتمر سلام في الشرق الوسط، وبسبب الاختلافات حول الصحراء الغربية. وتمت الدعوة إلى عقد قمة خاصة في شهر حزيران/ يونيو ١٩٩١ (بدلاً من آذار/ مارس)، إلا أن الدعوة ألغيت على عجل بسبب الأزمة السياسية

الداخلية في الجزائر. وغاب عن القمة التالية التي عُقدت في أيلول/سبتمبر ١٩٩١، العقيد القذافي الذي تغيّب عن الحضور، وكان قد شرع في محاولة لتطوير علاقة أوثق مع مصر. واتفق الرؤساء المجتمعون على أن يكون مقر أمانة الاتحاد المغاربي في المملكة المغربية، وأن يكون الأمين العام تونسياً، وأن يكون مقر المجلس الاستشاري في الجزائر، والمحكمة المغاربية في موريتانيا، والمؤسسات المالية الجديدة في تونس، والأكاديمية المغاربية للعلوم في ليبيا.

لكن أنشطة الاتحاد المغاربي الكبير كادت تتعثر. ففي عام ١٩٩٢، انسحبت ليبيا فعلياً من المنظمة احتجاجاً على امتثال اتحاد المغرب العربي لعقوبات الأمم المتحدة، والجزائر المنشغلة بتصاعد المعارضة الإسلامية، وتدهور وضعها الأمني داخلياً، لم يعُد لديها وقت للانشغال بشؤون الاتحاد المغاربي. وبدأت موريتانيا، أضعف أقطار الاتحاد اقتصادياً، برنامجاً جديداً للتكيف الهيكلي برعاية صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي[٦٤]. كما بدأت المغرب وتونس بالتركيز على تطوير علاقات ثنائية جديدة مع الاتحاد الأوروبي. وجادل جوفي في عام ١٩٩٣ بأن «أعم القضايا الاقتصادية التي تواجهها الأقطار الخمسة وأكثرها إلحاحاً... هي علاقاتها مع المجموعة الأوروبية في ضوء السوق الأوروبية الواحدة في عام ١٩٩٣، والعضوية الكاملة لكل من إسبانيا والبرتغال في عام ١٩٩٦. لذلك كان يتوجب على هذه الأقطار توقع علاقات تجارية أكثر صعوبة مع أوروبا نتيجة لهذين التطورين، وبالتالي، يتوجب على اتحاد المغرب العربي اقتراح منتدى اقتصادي بديل للنمو»[٦٥]. لكن لم يكن هناك سوى إشارة صغيرة إلى أن الدول الأعضاء في اتحاد المغرب العربي قادرة على تشكيل «منتدى اقتصادي بديل للنمو. وواصلت جميع الحكومات المغاربية من الناحية الرسمية التمسك بأهداف اتحاد المغرب العربي، إلا أنه أخذ في الأفول، بل وضعف في الحقيقة، وذلك عائد من بعض الوجوه إلى تجدد الجهود الأوروبية لتأطير علاقاتها مع محيطها الجنوبي، ويعود من وجوه أخرى إلى انشغال الأقطار المغاربية بقضاياها السياسية والاقتصادية المحلية.

لقد تمثلت إحدى السمات التي تشاركت فيها الأقطار المغاربية في بداية التسعينيات من القرن العشرين، بتزايد التحدّي الشعبي الموجّه، ليس فقط ضد مشروعية

---

(٦٤) M. Ould Mey, *Global Restructing and Peripheral States: The Carrot and the Stick in Mauritania* (Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996).

(٦٥) Joffe, «The Development of the UMA and Integration in the Western Arab World,» p. 205.

السياسات الاقتصادية، بل نحو الأنظمة ذاتها. وبينما أدى هذا إلى ليبرالية سياسية تقدمية لكن حذرة في موريتانيا، فإنه أدى، أيضاً، إلى تطورات خطيرة في بقية البلدان المغاربية في الفترة التي أعقبت حرب الخليج، ألا وهي تصاعد النشاط المسلح الإسلامي. ورغم أن ذلك ليس مقتصراً على بلدان المغرب العربي ـ عانت هذا التصاعد أيضاً بلدان المشرق العربي وتركيا خلال الأعوام الخمسة الأخيرة ـ فقد أثبت أهميته السياسية البالغة، وخاصة في الجزائر وتونس (ومصر)، حيث كان الصراع بين رجال الأمن والعناصر المسلحة في الجماعة الإسلامية مراً ودموياً.

في المملكة المغربية، قامت الحكومة، في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين، بالدفع بسياسة الليبرالية الاقتصادية والخصخصة، رغم تزايد القلق من التأثيرات الاجتماعية الضارة من جراء التخفيضات الكبيرة في الإنفاق العام. لكن كان في مقدور الحكومة الحدّ من المعارضة الظاهرة للإصلاحات الاقتصادية، فقمعت ـ عبر الاستخدام الفعال لقوى الأمن ـ أي اضطرابات سياسية أو اجتماعية كانت محتملة. وأدى ذلك بدوره إلى تنامي القلق في أوروبا وغيرها حيال أوضاع حقوق الإنسان في المملكة المغربية. أما في ما يتعلق بالاقتصاد، فقد بدأ القلق يتنامى لدى المؤسسات المالية الدولية المقرضة للمملكة المغربية نتيجة ازدياد الديون الخارجية، ومع ذلك فإن هذه المؤسسات كانت مستعدة لتجاهل هذه المشكلة والاستمرار في تقديم قروض ضخمة لدعم الإصلاح الاقتصادي الواسع النطاق، والمزيد من الليبرالية. كما دعمت المجموعة الأوروبية هذا البرنامج.

وفي تونس، كما في المملكة المغربية، أدى الاستمرار في الإصلاحات الاقتصادية إلى صعوبات اجتماعية خطيرة، وعاني الكثيرون ـ خاصة الفقراء في المدن ـ الحرمان وتراجع مستويات معيشتهم. ومع تشديد القيود المفروضة على العمالة المهاجرة إلى أوروبا، تقلّصت فرص العمل، وكذلك الأموال التي يرسلها العمال المهاجرون إلى بلدانهم، وهي كانت مصدراً مهماً للحصول على العملة الأجنبية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين بشكل كبير، كما حدث في المملكة المغربية. وبعد حرب الخليج بدأت الحركات الإسلامية المعارضة في اكتساب موطئ قدم، إلا أن الحكومة نجحت في مواصلة سيطرتها، وتم ذلك، إلى حدّ كبير، بقمع الإسلاميين بشدة. وأدت انتهاكات حقوق الإنسان، رغم أن المعلومات المتاحة عنها أقل كثيراً منها في المملكة المغربية والجزائر، إلى تنامي القلق عالمياً.

في الجزائر، وعقب الأحداث الدامية في عام ١٩٨٨، عرفت البلاد نوعاً من الليبرالية السياسية. وحظيت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالاعتراف الرسمي في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩، ولملمت شملها بسرعة. وفي شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٠، فازت بنتائج أول انتخابات بلدية تشارك فيها منذ الاستقلال، وتمكّنت من السيطرة على المجالس البلدية في مناطق المدن الكبيرة عقب هزيمة مرشحي حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم. وتأكد صعود الإسلاميين كقوة سياسية كبيرة حين تمكّنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الفوز بالجولة الأولى من الانتخابات التشريعية في نهاية عام ١٩٩١. وخوفاً من وصول الجبهة إلى السلطة عن طريق صندوق الاقتراع، أوقفت الانتخابات في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢. وخلال شهر من ذلك التاريخ، حُظرت الجبهة، واعتقل الآلاف من الأشخاص الذين يناصرونها أو يشتبه في مناصرتهم لها، وسجنوا. وأعلنت حالة الطوارئ، وخلال الأعوام السبعة التالية، مزّقت حرب أهلية، من الناحية الفعلية، الجزائر، وأدت إلى مقتل ما يصل إلى مئة ألف شخص[٦٦].

كان صعود التيار الإسلامي، خلال التسعينيات من القرن العشرين، أحد وجوه عزم عام لدى شعوب المنطقة على التعبير عن غضبهم ونقمتهم، على ما اعتُبر، على نطاق واسع، إخفاق الحكومات في صياغة سياسات اقتصادية قادرة على توفير الأمن والرفاهية، وفشل الحكومات، بوجه عام، في توفير إطار للعدالة الاجتماعية والتنمية. وقد برزت المعارضة الإسلامية نتيجة لاشتداد المعارضة الشعبية للإجراءات التقشفية التي رافقت الإصلاحات الاقتصادية في الثمانينيات من القرن العشرين، إلا أنها أصبحت أكثر تناسقاً، وأكثر قابلية للتعريف أيديولوجياً[٦٧].

أدّى اشتداد النزاع الداخلي، وتفاقم مشكلة حقوق الإنسان، في بلدان المغرب العربي، إضافة إلى القلق من تورط ليبيا في الإرهاب، والإخفاق في إيجاد حلّ للنزاع حول الصحراء الغربية، وتواصل حالة الشكوك السياسية، إلى تعزيز التصوّرات في أوروبا بأن مجمل منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا «خطر أمني» كبير. وهذا، بدوره، قاد إلى تجدد وجود المجموعة الأوروبية لتوسيع نفوذها، بل وسيطرتها في البحر المتوسط.

---

(٦٦) Amnesty International.

(٦٧) Walton and Seddon, *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment*, pp. 211-214.

سابعاً: أوروبا والبلدان المغاربية في التسعينيات من القرن الماضي

هنأ مفوض المجموعة الأوروبية المسؤول عن السياسة المتوسطية الدول الأعضاء في اتحاد المغرب العربي الجديد، وحاول أن يهدئ من مخاوفها من التأثير الضار المحتمل في التجارة بين المجموعة الأوروبية واتحاد المغرب العربي، بسبب بناء سوق أوروبية واحدة عام ١٩٩٢، مجادلاً بأن التكتل الإقليمي الجديد سوف يسهل التعاون بين المجموعة الأوروبية والمغرب العربي. وقد منح الرئيس ميتران اتحاد المغرب العربي موافقته، خلال زيارة قام بها للجزائر في شهر آذار/ مارس ١٩٨٩، وعبّر عن الأمل بأن يساعد ذلك على خفض التوترات والنزاع في المنطقة. وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩ أعادت المفوضية الأوروبية تشديدها على اهتمامها بتقوية الصلات مع كل بلدان البحر المتوسط، كما أن إحدى المبادرات الأولى للمفوضية في سياق «سياسة الجوار» كانت تقديم النقاط الأساسية لـ «سياسة متوسطية منقّحة»، عنى بذلك تخطّي إطار العمل المتفق عليه في بداية السبعينيات من القرن العشرين، الذي اعتُبر «غير ملائم لحاجات التسعينيات». وشدّدت المفوضية على الأهمية التي تعلقها أوروبا على استقرار وازدهار بلدان المتوسط حقاً، إذ اعتُبرت منطقة المتوسط بمثابة «عنصر رئيسي في استقرار وازدهار وأمن» المفوضية نفسها[٦٨].

وفي عام ١٩٩١، أعلنت المجموعة الأوروبية عن برنامج مساعدات يوفر ما قيمته ٨,٥ مليار دولار أمريكي لثمانية بلدان متوسطية، نصفها على شكل قروض ميسّرة. وقد تصوّرت الأقطار المغاربية «المفضلة» الثلاثة زيادة حجم المساعدات كما يلي: زيادة بنسبة ٤٦ بالمئة للجزائر، وزيادة بنسبة ٣١,٥ بالمئة للمملكة المغربية، وزيادة بنسبة ٢٧ بالمئة لتونس. وبذلك ستحصل المملكة المغربية على ٥٤٣ مليون دولار أمريكي، وهو ما سيجعلها أكبر المنتفعين، لكن حتى عندما أضيفت مساعدة التكيُّف الهيكلي الإضافية بقيمة ٣٠٠ وحدة نقدية أوروبية، وتمويل المشاريع الإقليمية بنحو ملياري وحدة نقد أوروبية، بقي المجموع الكلي صغيراً، أي أقل من مليار دولار أمريكي سنوياً. وقد تأخر بروتوكول المساعدات للمملكة المغربية أيضاً تسعة أشهر لاحتجاج البرلمان الأوروبي على انتهاكات حقوق الإنسان. وفي المقابل، رفضت المملكة المغربية البروتوكول في البداية إلى حين استرضائها بعرض اتفاقية تجارة حرة.

---

(٦٨) *Europa* (Journal of European Commission, Brussels) (December 1989), p. 1.

ورغم التأكيدات من المفوض أبل ناتيوتس، ووعوده بإعادة تقييم السياسة الاقتصادية للمجموعة الأوروبية، تجاه بلدان المغرب العربي، «فإن المقترحات التي قدمت... أظهرت تغيّراً ضئيلاً، إذ أبقت المقترحات في جوهرها على السياسات التقليدية القائمة على المساعدات المحدودة، لكنها لم تعرض ذلك التعاون الاقتصادي الذي كانت تحتاج إليه بشدة بلدان المغرب العربي وتطالب به. ورغم الوعد بمساعدات إضافية، خاصة لتمهيد الطريق لإعادة الهيكلة الاقتصادية، لم تكن هناك أي مبادرة جريئة بشأن التنمية الاقتصادية أو الهجرة، ولا حتى حيال الدين الخارجي»(٦٩). وبالنسبة إلى اثنين من بلدان اتحاد المغرب العربي، لم يكن هناك شيء إطلاقاً، إذ لم تكن ليبيا أو موريتانيا مشمولتين في رؤية المجموعة الأوروبية لـ «المغرب العربي».

وقد اعتبرت ليبيا، ولا سيّما منذ فرض العقوبات الأممية عام ١٩٩٢، دولة مارقة عملياً، بسبب موقفها السياسي المتميّز مما اعتُبر قضايا أمنية رئيسية في المنطقة. وكما لاحظ جون ماركس، اختزلت ليبيا بالمشكلات السياسية إلى أن أضحت فراغاً أبيض على خريطة المفوضية الأوروبية التي تزداد تعقيداً لما يسمّى الدول المتوسطية غير المنتمية إلى المجموعة(٧٠) والبروتوكول المالي الرابع للمجموعة الأوروبية للفترة (١٩٩٢ ـ ١٩٩٦)، الذي أثمر اتفاقات التعاون مع المملكة المغربية وتونس والجزائر، واستثنى ليبيا رغم عضويتها في الاتحاد المغاربي. ولم تبدأ عملية إعادة تأهيل تدريجي إلا مع اقتراب تسعينيات القرن الماضي من نهايتها ـ بمبادرة من الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الأفريقية (جنوب أفريقيا خصوصاً) ـ التي أدت أخيراً، في عام ١٩٩٩ إلى رفع العقوبات، واستئناف العلاقات الدبلوماسية مع بريطانيا، وإعادة الصلات السياسية والاقتصادية مع دول العالم الأخرى(٧١).

وفي ما يخصّ موريتانيا التي اعتبرت خارج منطقة البحر المتوسط، والتي هي الآن محط تركيز السياسة الأوروبية، مهدت الإصلاحات السياسية الطريق في عام ١٩٩١ أمام اتفاق مع المجموعة الأوروبية للفترة ١٩٩٢ ـ ١٩٩٤ بناء على «برنامج واضح ودقيق جداً للإصلاح الاقتصادي»(٧٢). لقد كانت أهداف برنامج التعديل الهيكلي الجديد تقوم على تخفيض ديون البلاد الخارجية، وتحسين ميزان مدفوعاتها عن طريق

---

(٦٩) Joffe, «The Development of the UMA and Integration in the Western Arab World,» p. 206.

(٧٠) Jon Marks, «High Hopes and Low Motives: The New Euro-Mediterranean Partnership Initiative,» *Mediterranean Politics*, vol. 1, no. 1 (1996), p. 1.

(٧١) Seddon, «Unequal Partnership: Europe, the Maghreb and the New Regionalism».

(٧٢) *The Courier* (1993).

خفض قيمة العملة واللبرلة، بما في ذلك خفض الإنفاق العام، وتقليص الدعم لإزالة «التشوّهات في الأسعار». وعلى الفور ارتفعت أسعار السلع الغذائية بنسبة ٤٠ بالمئة، ووقعت أعمال شغب، الأمر الذي قاد الحكومة إلى فرض حظر التجول في العاصمة. ووافق «المانحون» الأجانب على الإجراءات التقشفية، كما وافق صندوق النقد الدولي على منح موريتانيا قرضاً لدعم الإصلاحات المالية والاقتصادية حتى أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥. وبحلول عام ١٩٩٣، ارتفع الدين الخارجي إلى ٢,٢ مليار دولار أمريكي، لكن في شهر أيار/ مايو ١٩٩٤، وعدت الدول «المانحة» بدعم برنامج الإصلاح الاقتصادي إلى نهاية عام ١٩٩٦. وفي شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥، وافق صندوق النقد الدولي على تقديم سلسلة من القروض خلال عام ١٩٩٧. وفي ذلك الشهر، وقعت أعمال شغب ومصادمات خطيرة مرة أخرى في نواكشوط بين متظاهرين والقوى الأمنية في إثر زيادة سعر الرغيف بنسبة ٢٥ بالمئة، وفرض حظر تجول، ومنعت التظاهرات بكافة صورها[٧٣].

ورغم هذه المعاملة التفضيلية من قبل المجموعة الأوروبية للأقطار الأعضاء في اتحاد المغرب العربي، غالباً ما قامت «الوحدة المغاربية» كمتمم لعلاقات أوثق وأحسن مع المجموعة الأوروبية. وفي عام ١٩٩٣، على سبيل المثال، جادل جورج جوفي بأن صلة رسمية بين المجموعة الأوروبية واتحاد المغرب العربي «يمكن أن تؤدي دوراً أساسياً في تقوية وتعميق عملية الاتحاد المغاربي للتعاون والاندماج»[٧٤]. ومضى أكثر مُلمّحاً إلى أنه إذا لم تتدخل أوروبا، فإن الاتحاد المغاربي سيثبت عدم مقدرته على التطور الفعال: «ما لم تكن هناك مبادرات جريئة من المجموعة الأوروبية لمساعدة الاتحاد المغاربي، فإن هذه المبادرة الخاصة بالاندماج الاقتصادي الإقليمي والتنمية ستتلاشى شيئاً فشيئاً. وعوضاً من ذلك يتعين على الدول الأعضاء التعامل مع مشاكلها بشكل منفصل، وسوف تصبح أكثر اعتماداً على أوروبا غير متعاطفة»[٧٥].

هذا وتم القول، مراراً، إن الليبرالية الاقتصادية في أقطار المغرب العربي سوف تعمل بذاتها على تقوية احتمال الاندماج الإقليمي. وعلى أي حال، في الحقيقة، رغم عدد من الصلات والمشاريع الاقتصادية الثنائية، والتزام واسع باندماج اقتصادي إقليمي، أخفق الاتحاد المغاربي في تطوير مشروع مشترك للتعاون الاقتصادي والسياسي.

---

(٧٣) Seddon, «The Political Economy of Mauritania: An Introduction,» passim.

(٧٤) Joffe, «The Development of the UMA and Integration in the Western Arab World,» p. 206.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

إن أحد أسباب هذا الإخفاق هو في الحقيقة أن الدول الأعضاء في الاتحاد المغاربي دخلت مرحلة من الإصلاحات استمرت أكثر من عقد من الزمن، بهدف زيادة تحرير و«فتح» اقتصاداتها، ولتقليص دور الدولة. إلا أن ذلك أدى إلى إضعاف قدراتها في التخطيط والتنسيق والعمل الجماعي. ورغم أن البعض سوف يجادل بالقول بعدم وجود سبب جوهري لعدم تمخّض الليبرالية الاقتصادية عن زيادة حركة الرساميل والسلع والعمالة بين دول الاتحاد، إلا أنه لا يوجد دليل كاف على أن التجمّعات الإقليمية المحلية بإمكانها تغيير الاتجاه شمال ـ جنوب المسيطر لتدفق كهذا من دون تنسيق فاعل جداً على مستوى الدولة ومستوى يتجاوز مساحة الدولة. لكن الليبرالية الاقتصادية في أساسها معادية لتدخل دولة كهذا.

والأكثر أهمية من ذلك أن إخفاق الاتحاد المغاربي في تطوير تعاون اقتصادي أكثر فعالية، يمكن تفسيره جزئياً بأنه كنتيجة مباشرة للمبادرات التي قدمتها المجموعة الأوروبية في السنوات الأخيرة لـ «تفكيك» بلدان المغرب العربي ـ وبالتالي تقويض اتحاد المغرب العربي مباشرة ـ ولدمج الدول المفضلة في الاتحاد، وهي: المملكة المغربية وتونس والجزائر، بشكل فردي وليس جماعياً، في شراكة غير متكافئة تكون فيها المجموعة الأوروبية الموسعة (الآن) قادرة على المحافظة على سيطرتها وهيمنتها التاريخية على الاقتصادات المغاربية الإفرادية، وعلى ترسيخ هذه الهيمنة.

لقد كان تبلور سوق أوروبية واحدة بعد عام ١٩٩٢ يعني أن الاقتصادات التي يشترط عليها أن «تفتح» نفسها، تواجه على نحو متزايد حواجز غير جمركية كبيرة (ولا سيَّما المتصلة بمعايير الإنتاج وجودته) تعيق صادراتها الصناعية (بل والزراعية)، والأكثر إثارة للدهشة فرض ضوابط جديدة سافرة على هجرة العمالة نتيجة لاتفاقيات شينغن وتريفي والسياسات الوطنية التي صيغت بطريقة ممنهجة من قبل الحكومات في ألمانيا وبريطانيا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا. وقد أدت هذه الآليات غير الرسمية للحماية الاقتصادية والضوابط (القانونية) الرسمية على الهجرة إلى تشييد ما صار يشير إليه البعض بـ «أوروبا القلعة» التي يكون دخول الصادرات المتوسطية والعمل والمهاجرين محدداً بعناية وخاضعاً لضوابط، بينما يمكن للاستثمارات والصادرات و(السياح) الخروج منها بحرية في اتجاه اقتصادات «معدلة» و«مفتوحة» في أقطار المغرب العربي والبلدان المتوسطية.

ويوجد حالياً حوالى ٢,٣ مليون عامل مهاجر من الأقطار المغاربية في أوروبا ـ يمثلون حوالى ٨ بالمئة إلى ١٠ بالمئة من القوة العاملة في المنطقة. إلا أن القيود التي تفرضها حكومات المجموعة الأوروبية على المهاجرين وأولئك الذين يسعون إلى الحصول على اللجوء السياسي، تضيّق فقط على نحو متزايد فرص التوظيف والإقامة في أوروبا، ولا تشمل «السوق الحرة» العمالة المغربية، لأنه بذلك سيكون للقيود المتزايدة أمام تدفق العمالة المهاجرة إلى أوروبا تأثير سلبي قوي داخل الأقطار المغاربية. ويعني معدل الزيادة الديمغرافية في الأقطار المغاربية أن الجزائر بحاجة إلى خلق ٩٠ ألف وظيفة سنوياً، في حين أن المملكة المغربية تحتاج إلى استحداث أكثر من ٧٠ ألف وظيفة سنوياً، وتحتاج تونس إلى ٤٠ ألف وظيفة. ولتحقيق ذلك، ينبغي أن ينمو الناتج المحلي الإجمالي بمعدل ٢,٥ إلى ٣ بالمئة سنوياً. ومع أن الاتجاهات على المدى الطويل يمكن أن تحقق ذلك (نما الناتج المحلي الإجمالي بين عامي ١٩٦٠ و١٩٩٤ كان بنسبة ٤,٦ بالمئة في المملكة المغربية و٥,٣ بالمئة في تونس)، فإن الإحصاءات الأكثر حداثة تشير إلى معدلات نمو أدنى كثيراً. لذلك يرّجح أن تزيد نسبة البطالة بشكل كبير في غياب توسع كبير في فرص العمل داخل المنطقة عبر نمو معتبر في إنتاجية وصادرات القطاعات الرئيسية في الاقتصادات المغاربية. واحتمالات نمو كهذا ليست جيدة، كما أن النتائج السياسية والاجتماعية لهذه الأعداد الهائلة من العاطلين أو التي تعيش على أجور منخفضة خطيرة جداً. كما أن الاضطرابات الشعبية التي وفرت الدعم للإسلاميين المتطرفين في أقطار المغرب العربي وثيقة الصلة بإخفاقات السياسات الاقتصادية خلال العقدين الأخيرين في توفير مستويات ملائمة للعمالة بأجور معقولة، وضمان الرفاهية الأساسية.

إن تصاعد الإسلام المتطرف في بلدان جنوب وشرق الساحل المتوسطي، خلال الجزء الأول من التسعينيات من القرن العشرين، اعتُبر في أوروبا، وبشكل متزايد، على أنه يشكل تهديداً مميزاً وخطيراً للأمن الأوروبي. يوفر ما تقدّم، إضافة إلى القلق المتزايد من الهجرة القادمة من المنطقة، أساساً سياسياً لتجديد الجهود الأوروبية لتطوير سياسة متماسكة تجاه المنطقة. وفي الحقيقة، يمكن المجادلة بأن «تطوير سياسة أوروبية استباقية تجاه الدول المتوسطية غير الأعضاء في المجموعة الأوروبية، قد تأسست على حاجة متصوّرة لأوروبا إلى وقاية نفسها من مزيد من عدم الاستقرار في الجنوب»[٧٦].

---

(٧٦) Marks, «High Hopes and Low Motives: The New Euro-Mediterranean Partnership Initiative,» p. 4.

ففي حزيران/يونيو ١٩٩٤، دعت قمة الاتحاد الأوروبي المنعقدة في كورفو إلى «سياسة جديدة» تجاه أوروبا الشرقية والدول المتوسطية. وقد اقترحت واحدة من الوثائق الرئيسية التي صدرت بعد القمة أن «الهدف يجب أن يكون العمل نحو شراكة أوروبية ـ متوسطية. ينبغي أن يبدأ ذلك بإطلاق عملية جسورة لتأسيس منطقة تجارة حرة، مدعومة بمساعدات مالية سخيّة. ثم تتطور بعد ذلك من خلال تعاون سياسي واقتصادي وثيق، نحو رابطة وثيقة يعرّف الطرفان محتواها في مرحلة تالية»[٧٧].

وفي اجتماع عقد في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥ في برلشونة ضمّ ٢٧ وزير خارجية يمثلون الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، و١٢ بلداً متوسطياً «شريكاً»، منها المملكة المغربية والجزائر وتونس من الاتحاد المغاربي، أقرّ بالإجماع إعلان برشلونة المؤسس لشراكة أوروبية ـ متوسطية.

الهدف المعلن للشراكة الأوروبية ـ المتوسطية هو خلق منطقة تجارة حرة بحلول عام ٢٠١٠ تربط بلدان المتوسط عند الطرف الجنوبي لأوروبا بالسوق الأوروبية الواحدة. ولهذه الشراكة ثلاثة أبعاد: «شراكة» سياسية وأمنية، و«شراكة» اقتصادية ومالية، و«شراكة» في الشؤون الاجتماعية والثقافية والإنسانية. وتقرر تطبيق كل واحدة من هذه الشراكات بطريقتين منفصلتين، لكن متكاملتين، عبر اتفاقات ثنائية وإقليمية. لكن يبدو أن الأولوية من الناحية العملية ينبغي أن تكون لاتفاقيات الشراكة الاقتصادية الثنائية، حيث وقّعت تونس والمغرب الاتفاقيتين الأوليين في عام ١٩٩٥. ويتوقع أن تحذو حذوهما أقطار أخرى في وقت وجيز، مثل مصر والأردن، لكن ليس الجزائر.

كما أبرمت تركيا وإسرائيل اتفاقيات تجارية من شأنها أن تدخلهما المنطقة الاقتصادية الأوروبية. وهذا يتضمن، استناداً إلى مسؤولي الاتحاد الأوروبي، توسعاً طبيعياً للسوق الأوروبية الواحدة: «فكرة أوروبا ـ المتوسط برمتها نابعة من التاريخ الأوروبي والبناء الأوروبي. ومن عام ١٩٥٨ إلى معاهدة ماسترخت، تتمحور أوروبا حول كيان من البلدان تصير مندمجة اقتصادياً، ثم تمضي قدماً نحو التعاون السياسي... وهذا الأمر يتطلب أن تكون هناك صلات جوار وتراكم مطرد في البناء»[٧٨].

---

(٧٧) European Commission (1994), pp. 2-3.

(٧٨) Marks, Ibid., p. 3.

وفي الحقيقة، يجادل لورنس[٧٩] بأن «أنواع الاتفاقيات التي يجري إبرامها بين الاتحاد الأوروبي والدول المتوسطية، وإن كان يحتمل أن تصبح ترتيبات «تكامل عميق»، ربما يمكن تصنيفها على نحو أفضل في الواقع كترتيبات تجارية تقليدية بسيطة مع عنصر دعم لإعادة الهيكلة والليبرالية، لكنها لا تشمل تدفق الاستثمارات أو الخدمات أو العمالة. وفي الحقيقة، التناقض بين التشديد على «تجارة حرة» في الأقطار المغاربية وتزايد القيود على التدفق «الحر» للعمالة في أوروبا يثير الدهشة: «تجارة حرة، نعم (بقيود) حرية تنقل العمالة، لا!». هناك أيضاً دلائل ضعيفة على تدفق الاستثمارات إلى البلدان المغاربية، بينما المزيّة النسبية للبلدان المغاربية، في ما يخصّ منتجات زراعية وسمكية محددة، قوبلت بفاعلية بضم اليونان وإسبانيا والبرتغال إلى الاتحاد الأوروبي. وفي الأثناء ذاتها، قام الاتحاد الأوروبي (في كانون الثاني/يناير ١٩٩٥) بضم النمسا والسويد وفنلندا كأعضاء كاملي العضوية في الاتحاد الأوروبي، فيما كان يطوّر خططاً لضم ست دول أعضاء أخرى كاملة العضوية بحلول عام ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣، ليس فيها سوى دولة «متوسطية» واحدة (قبرص).

وتعاني الأقطار المغاربية، مثل بقية بلدان البحر المتوسط، في الواقع، من تهميش وشرذمة متزايدة. وقد ركّزت «الشراكة» مع الأقطار المغاربية من الناحية العملية على اقتصادَين من مجموع خمسة اقتصادات. ووقّع كل من المملكة المغربية وتونس اتفاقيات شاملة مع الاتحاد الأوروبي ـ الأول في شهر تموز/يوليو ١٩٩٥ مع تونس، والثاني في تشرين الثاني/نوفمبر مع المملكة المغربية. ومن أسباب منح الأولوية لهذين البلدين هو اعتمادهما القوي على أوروبا. ففي حالة المملكة المغربية، بقيت فرنسا أكبر شركائها التجاريين، إذ تصدّر إلى المملكة المغربية ربع مستورداتها، وتستورد منها نحو ثلث صادراتها، وشكّلت السلع الرأسمالية ثلث الصادرات الفرنسية، بينما كونت السلع الاستهلاكية أكثر من نصف وارداتها من المملكة المغربية. واحتلت إسبانيا، ومن بعدها إيطاليا، المرتبة الثانية كأهم مصادر الواردات وأسواق التصدير. وفي النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين، جاء حوالى نصف واردات المملكة المغربية من بلدان الاتحاد الأوروبي، وحوالى ثلاثة أرباع صادراتها ذهبت إلى بلدان الاتحاد الأوروبي. ويمكن رسم صورة مشابهة كثيراً في حالة تونس، حيث سيطرت فرنسا على تجارتها الدولية، فجاءت منها ثلث مستوردات تونس، وذهبت إليها ربع صادراتها. وتشكّل

(٧٩) Robert Z. Lawrence, *Regionalism, Multilateralism and Deeper Integration*, Integrating National Economies (Washington, DC: Brookings Institution, 1996).

ألمانيا وإيطاليا ثاني أهم شريكين تجاريين. وفي عام ١٩٩٢، استوردت تونس بضائع بقيمة ٥,٤ مليار دولار أمريكي من مجموع ٦,٤ مليار دولار أمريكي من بلدان الاتحاد الأوروبي. وفي عام ١٩٩٤ بلغت قيمة الواردات ٤,٤ مليار دولار أمريكي من مجموع ٦,٥ مليار دولار أمريكي. وفي ما يخصّ الصادرات، صدّرت تونس عام ١٩٩٢ سلعاً بقيمة ٣,١ مليار دولار أمريكي من مجموع ٤ مليارات دولار أمريكي إلى بلدان الاتحاد الأوروبي، وفي عام ١٩٩٤ صدّرت سلعاً إلى هذه البلدان بقيمة ٣,٦ مليار دولار أمريكي من مجموع ٤,٦ مليار دولار أمريكي.

شملت اتفاقيات الاتحاد الأوروبي مع تونس والمملكة المغربية زيادة تدفق المساعدات المالية والتقنية، مقابل تقليص الحواجز التجارية وعراقيل أخرى تحدّ من تدفق السلع والاستثمار في الاقتصادات المغاربية خلال فترة ١٢ عاماً. لكن نحو نصف المساعدات المقترحة للمنطقة من برنامج مساعدات الاتحاد الأوروبي الموسّع، وجهت نحو المزيد من الليبرالية التي ستؤثر حتماً في تقوية الأنماط الموجودة وللمزايا النسبية. ولسوء الحظ، في ما يخصّ المزيّة النسبية في بيئة تجارية أكثر ليبرالية، أكد محللون من البنك الدولي تراجع المزية النسبية عموماً لكل من المملكة المغربية وتونس مقارنة بالشركاء التجاريين المحتملين في أوروبا[٨٠].

كما تحكي التقديرات الخاصة بالصناعة الحكاية ذاتها تقريباً، إذ إن المزية النسبية الدينامية آخذة في الزوال على المستوى الصناعي. وتشير تحليلات الشركاء التجاريين للمملكة المغربية وتونس إلى مزية تنافسية في الزراعة ومصائد الأسماك، إلا أن الاتفاقيتين الأخيرتين المتعلقتين بالمنافذ إلى السوق الأوروبية في الزراعة والصادرات الزراعية المصنّعة تقييديتان، رغم أن كلتيهما تفسح المجال لزيادة الصادرات الزراعية ـ الصناعية[٨١].

إضافة إلى ذلك، حصلت كل من إسبانيا والبرتغال الآن على العضوية الكاملة بعد فترة انتقالية مدتها عشر سنوات، وهذا سوف يضرّ كثيراً بالصادرات الزراعية لكل من المملكة المغربية وتونس.

---

(٨٠) John Page and John Underwood, «Growth, the Maghrib and Free Trade,» in: Ahmed Galal and Bernard Hoekman, eds., *Regional Partners in Global Markets: Limits and Possibilities of the Euro-Med Agreements* (London: Centre for Economic Policy Research; Cairo: Egyptian Centre for Economic Studies, 1997), p. 115.

(٨١) بالنسبة إلى: Page and Underwood, Ibid., p. 111.

يشير تحليل الاتفاقية التونسية على الخصوص[٨٢] إلى عدم وجود منفعة كبيرة لتونس في إبرام «اتفاقية التجارة الحرة» هذه مع الاتحاد الأوروبي، ذلك أنها تشترط على تونس (التي تحظى فعلياً بمنافذ معفية من الضرائب إلى الاتحاد الأوروبي، باستثناء بعض المنتوجات الزراعية وأنواع محددة من الملابس) إلغاء تعريفاتها الثنائية إزاء الاتحاد الأوروبي. كما يُرجح أن تكون تأثيرات التحوّل التجاري لهذه التخفيضات الضريبية التمييزية مضرة، وخاصة على المدى القصير. وخلصت الاتفاقية إلى أن تونس ستحصل على القليل أو لن تحصل على شيء أساساً من الاتفاقية على المدى القصير على الأقل، وربما تعاني مشكلات عويصة في التكيُّف الهيكلي نابعة من تنقل العمالة ورأس المال. وأكثر من ذلك، ففي غياب أفعال سياسة تكميلية لا يتوقع تدفق استثمارات أجنبية مباشرة.

ويخلص بايج وأندروود إلى استبعاد إمكانية تحقيق أي من القطرين المغاربيين مكاسب كبيرة من دون سياسات إضافية لتطوير المنتجات التصديرية والتجارة الدولية (العالمية) من جهة، كما تحدّثا على نحو لافت عن الحاجة إلى تعزيز التجارة الداخلية المغاربية من جهة أخرى. والواضح أن خبراء البنك الدولي ليسوا مستعدّين للمجادلة بأن الاتفاقيات المقترحة مع الاتحاد الأوروبي ليست في صالح اقتصادَي البلدين المغاربيَّين، لكنهم أشاروا إلى الحاجة إلى اتفاقية موازية تحرر التجارة بين البلدين داخل إطار عمل شامل للاتحاد الأوروبي، وأوصيا بأن تشرع المملكة المغربية وتونس في مفاوضات لإبرام اتفاقية تجارة حرة بينهما[٨٣].

من دواعي السخرية أن هذا بالضبط ما تم تصوّره، ولكن على مستوى مغاربي أوسع، من قبل اتحاد المغرب العربي، وليس بين قطرين على أساس ثنائي. لكن جرى تقويض خطوات كهذه نحو تطوير اتحاد اقتصادي مغاربي أوسع، بطريقة منهجية بسبب ليبرالية غير متساوية برعاية الاتحاد الأوروبي. وظلت التجارة بين الأقطار المغاربية منخفضة، رغم إنشاء اتحاد المغرب العربي. ففي التسعينيات من القرن العشرين، لم تستورد المملكة المغربية سوى أقل من ٥ بالمئة من مجموع واردتها من جيرانها المغاربة، ولم تُصدّر إلّا نحو ٧ بالمئة من صادراتها إلى البلدان الثلاثة الأخرى الأعضاء في الاتحاد. ولم تستورد تونس إلّا ٤ إلى ٥ بالمئة من وارداتها من البلدان الأخرى

---

(٨٢) Drusilla K. Brown, Alan V. Deardorff, and Robert M. Stern, «Some Economic Effects of the Free Trade Agreement between Tunisia and European Union,» in: Galal and Hoekman, eds., Ibid.

(٨٣) Page and Underwood, Ibid., p. 122.

الأعضاء في الاتحاد، ولم تتجاوز صادراتها إلى الأقطار نفسها ٦ ـ ٧ بالمئة من مجموع صادراتها.

لا ريب في أن الأوضاع غير المؤاتية لاقتصادَي هذين القطرين المغاربيين بسبب الترتيبات التي نصّت عليها الشراكة الأوروبية ـ المتوسطية، يمكن أن تتأثر إيجابياً، كما يشيد خبراء البنك الدولي، بالتطوير التقاني الذي يعتمد أساساً على الاستثمارات الأجنبية المباشرة والتوسع في الصادرات. وأوصوا باستراتيجية دفع الصادرات بالتلازم مع سياسات لاستقطاب الاستثمار الأجنبي المباشر لإحداث توسع في الصادرات غير التقليدية إلى الأسواق العالمية. وأشاروا إلى أن سياسات من هذا النوع، تتبنّاها حكومات الأقطار المغاربية قد تزيد من فرص تحقيق الاتفاقيات التي تم التوصل إليها مؤخراً مع الاتحاد الأوروبي بموجب اتفاقيات التكامل الأوروبية ـ المتوسطية، بحسب ما وعدت به.

إلا أنه لا تتوفر سوى مؤشرات قليلة على تنامي الاستثمارات الأجنبية المباشرة، بينما تواجه الصادرات حواجز مختلفة غير رسمية (بعضها رسمي). ويجادل بايج وأندروود في ما يخصّ المملكة المغربية وتونس، بأن طبيعة «المركز والفروع» الحالية لاتفاقيات الاتحاد الأوروبي، لا توفر أي حافز استراتيجي للمستثمرين للاستثمار في أي من الاقتصادين لخدمة كل من السوقين، ولا تسهّل ترتيبات تقاسم الإنتاج[٨٤]، لكن طبيعة «المركز والفروع» لهذه الاتفاقيات، والسمة المحورية لاستراتيجية الاتحاد الأوروبي، تعوق من الناحية الفعلية إجراءات «تكميلية» كهذه من قبل الحكومات المغاربية. إن عملية الليبرالية وبنود ما يسمّى الشراكة الأوروبية ـ المتوسطية محدودة وغير منصفة إلى حدٍّ كبير. إنها لا تعمل إلّا على خلق «طريق لا يقود باتجاه واحد»، بل يقود من أوروبا إلى اقتصادات الشركاء المتوسطيين.

خاتمة

خلال نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي، تعرّض مشروع مغرب عربي مستقل حقاً ـ كان دوماً رهينة أحلام الوطنيين ومشاريعهم، وقُيّد بروابط قوية مع أوروبا (فرنسا على وجه الخصوص) ـ لأخطار متزايدة بسبب تراكم الديون وتزايد الضغوط المطالبة بالإصلاح الاقتصادي، التي أدت، خلال الثمانينيات

(٨٤) Marks, «High Hopes and Low Motives: The New Euro-Mediterranean Partnership Initiative».

والتسعينيات، إلى عمليات التكيف الهيكلي، وإلى الليبرالية. وبينما يَعِدُ هذا بإمكانية جني فوائد العولمة و«السوق الحرة»، فقد زاد من الناحية الفعلية من إضعاف إمكانيات تحقيق تنمية إقليمية مستقلة، ولكن متسّقة. كما زاد إمكانية استغلال اقتصادات بلدان المغرب العربي كأجزاء منفصلة عند طرف منطقة أوروبية متوسطية جديدة مهيمنة أقامتها أوروبا تطالب الآخرين بـ «تجارة حرة» بينما تعمل، بقوة، كي تكون «قلعة» منيعة تحمي مصالحها الاستراتيجية الخاصة.

تشير الأدلة إلى أن البرنامج التجريبي للاتحاد المغاربي الهادف إلى مزيد من التعاون الأفقي داخل البلدان المغاربية، تضارب فعلياً مع السياسة الأوروبية القائمة منذ زمن، التي عززت الآن السياسة الأوروبية القائمة على الاندماج العمودي لأقطار المغرب العربي في رابطة إقليمية السيطرة فيها لأوروبا. وقد جرى التشديد في المرحلة الأولى (اتحاد المغرب العربي) على التضامن المغاربي في وجه إمكانية سوق أوروبية مشتركة تكاملية، وفي المرحلة الثانية (الشراكة الأوروبية ـ المتوسطية) تم تطوير الصلات القائمة أساساً بين المجموعة الأوروبية/ الاتحاد الأوروبي والأقطار المغاربية، كل على حدة، في صالح تطوير علاقة أوثق، لكن غير متكافئة بشكل جوهري مع أوروبا. ولذلك، فإن اقتراح التكاملية بين استراتيجية الاتحاد الأوروبي وتطوير اندماج اقتصادي أوثق داخل اتحاد المغرب العربي لا يؤكده الدليل.

ولا ريب في أن مبادرة الشراكة الأوروبية ـ المتوسطية هي أحد عناصر استراتيجية أوروبية واسعة ـ نزعة إقليمية «جديدة» لا تختلف كثيراً في ما يخصّ بلدان المغرب العربي عن الاستعمار الجديد خلال السنوات الأربعين السابقة، إلا من حيث درجة ومدى تنسيقه تحت قيادة الاتحاد الأوروبي ـ لبناء تحالفات تجارية مع الاقتصادات المفتوحة والضعيفة الواقعة على المحيط الأوروبي، وبشروط مؤاتية أساساً للاتحاد الأوروبي. كما أن فوائدها للبلدان المتوسطية والمغاربية المنخرطة قابلة للنقاش، على الأقل. وأنا أرى أن تلك المنافع غير ذات شأن. والأسوأ من ذلك، أن الترتيبات الجديدة ستزيد إعاقة أية تنمية فاعلة على المستويين الوطني والإقليمي، فكيف بتأسيس «تكتل» إقليمي قادر على استعادة درجة من التوازن في ما هو الآن شراكة غير متكافئة بالمرّة؟

إذا كان الغرض المُعلن للشراكة الأوروبية ـ المتوسطية إيجاد منطقة تجارة حرة تشمل ضفتي البحر المتوسط، فيبدو أن الهدف الحقيقي هو إيجاد «فناء» آمن لأوروبا. إلا أن هذا، كما يشير إلى ذلك جون ماركس: «يمكن أن يكون استراتيجية

عالية المخاطر. وإذا أخفقت السياسات الأوروبية ـ المتوسطية، بسبب تعريضها الاقتصادات الجنوبية المكشوفة عبر التحرر المتسارع اللازم لكي تنجح منطقة التجارة الحرة المتوسطية، فيمكن أن تسهم سياسة الاتحاد الأوروبي الجديدة فعلياً في زيادة عدم الاستقرار في المنطقة. وسيكون ذلك سخرية مريرة بالنظر إلى أن أحد أهم الدوافع لتطوير السياسة (إن لم يكن أهمها) هو مواجهة المخاوف من عدم الاستقرار في شمال أفريقيا والشرق الأوسط».

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن إسماعيل، عمر علي. انهيار حكم الأسرة القرمانلية في ليبيا، ١٧٩٥ ـ ١٨٣٥. طرابلس: مكتبة الفرجاني، ١٩٦٦.

أحميدة، علي عبد اللطيف. المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا: دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار، ١٨٣٠ ـ ١٩٣٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٦)

الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦ [١٩٣٨].

الحشايشي، محمد بن عثمان. العادات والتقاليد التونسية. تونس: سراس للنشر، ١٩٩٧.

خواجة، أحمد. الذاكرة الجماعية والتحولات الاجتماعية من خلال مرآة الأغنية الشعبية. تونس: أليف، منشورات البحر الأبيض المتوسط، ١٩٩٨.

دي أغسطين، هنريكو. سكان ليبيا. ترجمة خليفة محمد التليسي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٥.

سعد، أحمد صادق. تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.

طوابة، نور الدين. واجبات المرأة في الكتاب والسنّة. ط ٣. قسنطينة، الجزائر: دار البعث، ١٩٨٩.

عاشور، رضوى. الرحلة: يوميات طالبة مصرية في أميركا. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣.

عطية، محمد أحمد. في الأدب الليبي الحديث. طرابلس: دار الكتاب العربي، ١٩٧٣.

الفقيه، أحمد إبراهيم. ثلاثية الفقيه. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١. ٣ ج. (السلسلة الروائية)

ج ١: سأهبك مدينة أخرى.

ج ٢: هذه تخوم مملكتي.

ج ٣: نفق تضيئه امرأة واحدة.

الفيصل، سمر روحي. دراسات في الرواية الليبية. طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٣.

القذافي، معمر. القرية القرية، الأرض الأرض وانتحار رائد الفضاء. الزاوية، ليبيا: مطابع الوحدة العربية، ١٩٩٣.

القيادي، شريفة. من أوراقي الخاصة. طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٦.

الكبير، ياسين علي. المهاجرون في طرابلس الغرب. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢.

الكعاك، عثمان. العادات والتقاليد التونسية. تونس: الدار التونسية، ١٩٧٥.

مروزقي، محمد. مع البدو في حلّهم وترحالهم. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤.

مصطفى، إبراهيم. القول المفيد في الأثر السعيد. بولاق: المكتبة الكبرى الأميرية، ١٨٩٣.

المويلحي، محمد إبراهيم. حديث عيسى بن هشام. القاهرة: دار الشعب، ١٩٠٠.

نجيب، أحمد. الأثر الجليل لقدماء وادي النيل. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٥.

دوريات

أيوب، أ. «التهليل في المنطقة الفلاحية من الأردن.» مجلة رابطة الكتاب الأردنيين: ١٩٨١.

جيان، لي رونغ. «مزيج من الحلم والذاكرة.» مجلة أدب ونقد (القاهرة): ١٩٩٢.

السلاموني، سامي. «حوار لم ينشر في حياة شادي.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

الشرق الأوسط: ١/ ٩/ ١٩٩٣.

شفيق، فيولا. «البحث عن هوية.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

عادل، محمد إبراهيم. «المومياء بين التشكيل والتجسيد.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

عبد الرحمن، سعد. «روعة المرئيات في المومياء.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

عبد الرحمن، مجدي. «المومياء عبر ثلاثة تواريخ.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

ـــــــــــ. «يا من تذهب.. ستعود.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

عبد السلام، شادي. «الإيقاع المصري الباتي (مقابلة).» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير١٩٩٦.

غزول، فريال. «الرواية الصوفية في الأدب المغاربي.» مجلة ألف: العدد ١٧، ١٩٩٧.

«الفكر العربي في مرحلة ما بعد الاستعمار.» دراسات عربية: السنة ٢١، العدد ٤، شباط/ فبراير ١٩٨٥.

مرعي، عبد السلام وصلاح مرعي. «البيت والخيمة في ريف إدفو.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

«المومياء.» مجلة رمسيس: السنة ١٠، العدد ٤، ١٩٢١.

النحاس، مريدي. «شادي عبد السلام: شعاع من مصر.» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

هنيبيل، غي. «حديث عن «المومياء».» القاهرة: العدد ١٥٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

الوسط: العدد ٨١٥، ١٩٩٥.

«اليد المحناة.» مجلة رمسيس: ١٩٢٤.

«يقظة فرعون.» مجلة رمسيس: السنة ١٢، العددان ٩ ـ ١٠، ١٩٢٣.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abou El-Haj, Rifaat Ali. *Formation of the Modern State.* Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Abu-Lughod, Janet. *Before European Hegemony.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

Afkhami, Mahnaz (ed.). *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World.* New York: Syracuse University Press, 1995.

Ageron, Charles Robert. *Les Algériens Musulmans et la France, 1871-1919.* Paris: Presses Universitaire de France, 1968.

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures.* New York: Verso, 1992.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate.* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Ahmida, Ali Abdullatif. *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization and Resistance, 1830-1932.* Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

Allan, John Anthony. *Libya: The Experience of Oil.* Boulder, CO: Westview Press, 1981.

________ (ed.). *Libya Since Independence.* New York: St. Martin's Press, 1982.

Allen, Roger. *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction.* Syracuse, NY: University of Syracuse Press, 1982.

Alloula, Malek. *Colonial Harem.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986.

Amin, Samir. *Eurocentrism.* New York: Monthly Review Press, 1989.

________. *Imperialism and Unequal Development.* New York: Monthly Review Press, 1977.

________. *The Maghreb in Modern World: Algeria, Tunisia, Morocco.* London: Penguin Books, 1970.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1983.

________. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Apter, Emily and William Pietz (eds.). *Fetishism as Cultural Discourse.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Arslan, Shakib. *La Nation Arabe, 1930-1938.* Cambridge, MA: Cambridge Archive Editions, 1988.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion.* Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993.

Augarde, Jacques. *La Longue route des tabors*. Paris: Ed. France-Empire, 1983.

Avineri, Shlomo (ed.). *Marx on Colonialism and Modernization.* Garden City, NY: Doubleday, 1968.

Azan, Paul. *L'Armée Indigène Nord-Africaine.* Paris: Charles-Lavauzelle, 1925.

Bahloul, Joelle. *The Architecture of Memory.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Barakat, Halim (ed.). *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration.* Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1985.

Bazin, André. *What is Cinema?*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967.

Belzoni, G[iovanni]. *Narrative of the Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples Tombs and Excavations in Egypt and Nubia.* London: John Murray, 1820.

Berteil, Louis. *Baroud Pour Rome Italie 44.* Paris: Flammarion, 1996.

Bhabha, Homi (ed.). *Nation and Narration.* New York: Routledge, 1990.

Binder, Leonard (ed.). *The Study of the Middle East.* New York: Wiley Press, 1976.

Blaut, J. M. *The Colonizer Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History.* New York: Guilford Press, 1993.

Bodard, Lucian. *The Quick Sand War: Prelude to Vietnam.* Boston, MA: Little, Brown, 1967.

Bordeaux, Henry. *Henry de Bournazel.* Paris: Plon, 1935.

Bourguiba, Habib. *La Tanisie et la France.* Paris: Julliard, 1954.

Bresheeth, Haim and Nira Yuval-Davis. *The Gulf War and the New World Order.* London: Zed Books, 1991.

Brown, L. Carl and Matthew S. Gordon (eds.). *Franco-Arab Encounters.* Beirut: American University of Beirut, 1996.

Brunchvig, Robert. *La Berbérie orientale sous les Hafsides des orgines à la fin du XV siècle.* Paris: Adrien Maisonneuve, 1947. 2 vols.

Bulbeck, Chilla. *Re-Orienting Western Feminism: Women's Diversity in a Postcolonial World.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Burchell, Graham, Colin Gordon and Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Burke III, Edmund. *Orientalism Observed: France and the Sociology of Islam.* Princeton, NJ: Princeton University Press, in preparation.

———. *Prelude to Protectorate in Morocco: The Pre-Colonial Protest and Resistance 1860-1912.* Kent, UK: Dawson, 1981.

________. *Struggle and Survival in the Modern Middle East.* Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Burns, E. Bradford. *Latin America: A Concise Interpretive History.* 6th ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994.

Calmer, John (ed.). *The New Economic Anthropology.* London: Macmillan Press, 1978.

Campbell, Bonnie K. and John Loxley (eds.). *Structural Adjustment in Africa.* London: Macmillan, 1989. (International Political Economy Series)

Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993

________. *Nationalist Thought and the Colonial World.* London: Zed Press, 1986.

Les Cinémas Africains en 1972. Paris: Société Africaine d'Edition, 1972.

Clancy-Smith, Julia. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounter.* Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

________ and Frances Gouda (eds.). *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism.* Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

Clifford, James. *The Predicament of Culture.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Combs-Schilling, Elaine. *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice.* New York: Columbia University Press, 1989.

Comor, Andre-Paul. *La Légion étrangère.* Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Connelly, Bridget. *Arab Folk Epic and Identity.* Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

Crubelier, Maurice. *La Mémoire des Français: Recherche d'Histoire Culturelle.* Paris: Henry Veyrier, 1991.

Danziger, Raphael. *Abdal-Qadir and the Algerians.* New York: Holmes and Meier, 1977.

Davis, Eric. *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization, 1921-1941.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953.

Debasch, Charles (ed.). *Pouvoir et Administration au Maghreb: Etudes sur les elites Maghrebines.* Paris: Editions du centre national de la recherche scientifque, 1970.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* New York: The Viking Press, 1985.

Denon, Vivant. *Travels in Upper and Lower Egypt during the Campaigns of General Bonaparte.* London: J. Cundee, 1803.

Dirks, Nicholas (ed.). *Colonialism and Culture.* Ann Arbor, MI: Michigan University Press, 1994.

———, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner (eds.). *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Djabar, Assia. *Fantasia: An Algerian Cavalcada.* Translated by Dorothy S. Blair. London: Quartet, 1985.

Dunn, John (ed.). *Contemporary Crisis of the Nation State?.* London: Blackwell, 1995.

Dunn, Ross E. *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism, 1881-1912.* Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Eickelman, Dale. *The Middle East: An Anthropological Approach.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1981.

Eley, Geaf and Ronald Grigor Suny (eds.). *Becoming National: A Reader.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

Entelis, John P. *Culture and Counterculture in Moroccan Politics.* Boulder, CO: Westview Press, 1989.

Esposito, John L. (ed.). *Voices of Resurgent Islam.* New York: Oxford University Press, 1983.

Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, publiés par l'ordre du gouvernement. Paris: Imprimerie nationale, 1844-1867. 39 vols.

Fagan, Brian. *The Rape of the Nile: Tomb Robbers, Tourists, and Archaeologists in Egypt.* New York: Scribners, 1975.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth.* New York: Evergreen Books, 1968.

Al-Fāsi, 'Alāl. *The Independence Movements in Arab North Africa.* Translated by Hazem Zaki Nuseibeh. Washington, DC: American Council for Learned Societies, 1954.

First, Ruth. *Libya: The Elusive Revolution.* Harmondsworth: Penguin, 1973.

France, Peter. *The Rape of Egypt: How the Europeans Stripped Egypt of its Heritage.* London: Barrie and Jenkins, 1991.

Frank, André Gunder. *Latin America: Underdevelopment or Revolution.* New York: Monthly Review Press, 1970.

Galal, Ahmed and Bernard Hoekman (eds.). *Regional Partners in Global Markets: Limits and Possibilities of the Euro-Med Agreements.* London: Centre for Economic Policy Research; Cairo: Egyptian Centre for Economic Studies, 1997.

Le Gall, Michel and Kenneth Perkins (eds.). *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography.* Austin, TX: University of Texas Press, 1997.

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantment du monde: Une Historie politique de la religion.* Paris: Gallimard, 1985.

Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969.

——— and Charles Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa.* London: Duckworth, 1973.

Gershoni, Israel and James Jankowski (eds.). *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900 – 1930.* New York: Oxford University Press, 1986. (Studies in Middle Eastern History)

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam.* New York: Pantheon Books, 1982.

Goldzeiguer, Annie-Rey. *Le Royaume arabe.* Algiers: SNED, 1977.

Gordon, David C. *North Africa's French Legacy, 1954-1962.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

_______. *Self-Determination and History in the Third World.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

Goumeziane, Smaïl. *Le Mal Algérien: Economie politique d'une transion inachevée, 1962-1994.* Paris: Fayard, 1994.

Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism.* Austin, TX: Texas University Press, 1977.

Grugel, Jean and Wil Hout (eds.). *Regionalism across the North-South Divide: State Strategies and Globalization.* London; New York : Routledge, 1999.

Guha, Ranajit (ed.). *Subaltern Studies.* Delhi: Oxford University Press, 1982 -.

_______ and Gayatri Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies.* Oxford: Oxford University Press, 1988.

Habermas, Jügen. *Legitimation Crisis.* Boston, MA: Beacon Press, 1973.

Hadri, M. (ed.). *Dialogue de Civilisations en mediterrannée.* Tunis: L'Or du Temps, 1997.

Haggard, Stephan and Robert R. Kaufman (eds.). *The Politics of Economic Adjustment.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Halbwach, Maurice. *La Memoire Collective.* Paris: Presses universitaires de France, 1950.

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Halstead, John P. *Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944.* Cambreidge, MA: Harved University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Monograph Series)

Hamdi, Kamel. *Ali Benhadj, Abassi Madani, Mahfoud Nahnah, Abdellah Djaballh: Différents ou Differends?.* Alger: Chihab, 1991.

Hammoudi, Abdallah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

_______. *The Victim and Its Masks.* Chicago, IL: Chicago University Press, 1993.

Hasan. *Algérie: Histoire d'un Naufrage.* Paris: Le Seuil, 1996.

Henniker, Frederick. *Notes during a Visit to Egypt, Nubia, the Oasis Boeris, Mount Sinai and Jerusalem.* London: John Murray, 1824.

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study.* Berkeley, CA: University of California, 1972.

Hirsch, Mirianne and Evelyne Fox Keller (eds.). *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge, 1990.

Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

———— and Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Hodges, Tony. *Western Sahara: The Roots of a Desert War*. Maryland: Scarecrow Press, 1983.

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1927.

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

————. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991.

Kamal, Ahmad. *Livre des perles enfouies et du mystère précieux au sujet des indications des cachettes, des trouvailles et des trésors*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'Archeologie Orientale, 1907.

Karoui, Hachemi and Ali Mahjoubi. *Quand Le vent s'est levé à l'ouest: Tunisie 1881-Impérialisme et Résistance*. Tunis: CERES, 1983.

Khater, Antoine. *Le Régime juridique de fouilles et des antiquités en Egypte*. Cairo: Imprimerie de l'institut français d'Archéologie Orientale, 1960.

Knapp, Wilfrid. *North West Africa: A Political and Economic Survey*. Oxford: Oxford University Press, 1977

Jankowski, James and Israel Gershoni (eds.). *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press, 1997.

Johnson, G. Wesley (ed.) *Double Impact: France and Africa in the Age of Imperialism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1985.

Julien, Charles-André. *Le Maroc face aux imperialisms, 1415-1956*. Paris: Editions J. A., 1978.

Lacharef, Mohamed. *Algérie: Nation et société*. Paris: Maspero, 1968.

Lane, Edward W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: John Murray, 1836.

Laqueur, Walter (ed.). *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History*. New York: Praeger, 1958.

Laroui, Abdallah. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*. Translated by Diarmid Cammel. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

————. *The History of the Maghrib: Interpretive Essay*. Translated by Ralph Manheim. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

________. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain.* Paris: Maspero, 1977.

Lawrence, Robert Z. *Regionalism, Multilateralism and Deeper Integration.* Washington, DC: Brookings Institution, 1996. (Integrating National Economies)

Layoun, Mary N. *Travels of a Genre: The Modern Novel and Ideology.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Lazreg, Marnia. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question.* New York: Routledge, 1994.

________. *The Emergence of Classes in Algeria.* Boulder, CO: Westview Press, 1976.

Lebovics, Herbert. *True France: The* Wars *Over Cultural Identity, 1900-1945.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Leone, Enrico de. *La Colonizzatione del Africa del Nord.* Padua: Cedam, 1960.

Lerner, Daniel. *The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East.* New York: Free Press, 1963.

Lloyd, David and Paul Thomas. *Culture and the State.* New York: Routledge, 1998

Louise, A. *Bibliographie des Etudes de Sociologie et d'ethnographie en Tunisie.* Tunis: ILBA, 1965.

Lukács, George. *Studies in European Realism.* New York: The Universal Library, 1964.

Malley, Robert. *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution and the Turn to Islam.* Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1966.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *On Colonialism.* New York: International Publishers, 1972.

Mariette-Bey, Auguste. *The Monuments of Upper Egypt.* Alexandria: A. Mourès, 1877.

Maspéro, Gaston. *Les Momies royales de Deir el-Bahari.* Paris: E. Leroux, 1889.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.

________. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood.* Reading, MA: Addison-Wesley, 1994.

Mey, M. Ould. *Global Restructing and Peripheral States: The Carrot and the Stick in Mauritania.* Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996.

Micaud, Charles Antoine. *Tunisia: The Politics of Modernization.* New York: Praeger, 1964.

The Middle East and North Africa, 1989. London: Europa Publications, 1989.

Miliband, Ralph. *Class, Power and State Power.* London: Verso, 1983.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Montagne, Robert. *Les Barbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc.* Paris: A. Colin, 1930.

Moore, Clement Henry. *Tunisia Since Independence: The Dynamics of One Party Government*. Berkeley, CA: University of California, 1965.

Morsy, Maghali. *North Africa: From the Nile Valley to the Atlantic*. London: Longman, 1987.

Nandy, Ashis. *The Illegitimacy of Nationalism*. Delhi: Oxford University Press, 1994.

———. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

Nasr, J. Abun. *History of the Maghrib*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971.

Nelson, Joan (ed.). *Fragile Coalitions: The Politics of Economic Adjustment*. Washington, DC: Overseas Development Council, 1989.

Nonneman, Gerd (ed.). *The Middle East and Europe: The Search for Stability and Integration*. London: Federal Trust for Education and Research, 1993.

Nora, Pierre. *Le Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1986.

Norden, Frederick Lewis. *Travels in Egypt and Nubia*. London: Lockyer Davis and Charles Reymers, 1758.

Nouschi, André. *Naissance du Nationalisme Algérien*. Paris: Editions Minuit, 1971.

——— and Jean Prenant. *L'Algerie, Passe et Present: Le Cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle*. Paris: Editions sociales, 1960.

Owen, Roger. *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*. London: Methuen, 1981.

——— and Bob Sutcliffe (eds.). *Studies in the Theory of Imperialism*. London: Longman, 1972.

Pococke, Richard. *A Description of the East and Some Other Countries*. London: W. Bowyer, 1743.

Prakash, Gyan (ed.). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Prichard, E. E. Evans. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

Rawan, Samir, Vali Jamal, and Ajit Ghose. *Tunisia Rural Labour and Structural Transformation*. London: Routledge, 1991.

Richards, Alan and John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East: State, Class, and Economic Development*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Rivet, Daniel. *Lyautey et l'Institution du Protectorat Francais au Maroc, 1912-1925*. Paris: Harmattan, 1988. 3 vols.

Ross, Kristin. *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Robin, Joseph. *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*. Paris: Charles -Lavauzelle, 1901.

Rousso, Henry. *Le Syndrome de Vichy*. Paris: Seuil, 1990.

Sabbagh, Suha (ed.). *Arab Women: Between Defiance and Resistance*. New York: Olive Branch Press, 1996.

Sahli, Mohamed C. *Decoloniser l'histoire: Introduction à l'histoire du Maghreb*. Paris: Maspero, 1965. (Cahiers libres; no. 77)

Said, Edward. *Covering Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

________. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

________. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Salkin, Yves. *Histoire des Goums marocains*. Paris: La Koumia, 1989.

Saulay, Jean. *Histoire des Goums marocains*. Préface du général de corps d'armée, Georges Leblanc. Paris: La Koumia,1985.

Schneider, David. *A Critique of the Concept of Kinship*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1984.

Seddon, David. *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1879-1970*. Kent, UK: Dawson, 1981.

Sharabi, Hisham (ed.). *Theory, Politics, and the Arab World*. New York: Routledge, 1990.

Sherer, Moyle. *Scenes and Impressions in Egypt and in Italy*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1824.

Sioud, Hédi (ed.). *Identity, Culture and Discourse*. Tunisia: L'Or du temps, 1998.

Sirat Bani Hilal. Tunis: MTE, 1985.

Sivan, Emmanuel. *Communisme et Nationalisms en Algérie 1920-1962*. Paris: Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1976.

Slyomovics, Susan. *The Merchant of Art: An Egyptian Hilali Oral Epic Poet in Performance*. Berkeley, CA: University of California, 1987. (University of California Publication in Modern Philology; vol. 120)

Smith, Sidonie and Julia Watson (eds.). *Decolonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1992.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: Traditional Romances of Latin America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1991.

Sonnini, Charles Nicolas. *Travels in Upper and Lower Egypt: Undertaken by Order of the Old Government of France*. London: John Stockdale, 1799.

Stephens, John Lloyd. *Incidents of Travel in Egypt, Arabia Petra and the Holy Land*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1970 [1835].

Stoler, Ann L. and Frederick Cooper (eds.). *Tensions of Empire*. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Thoraval, Yves. *Regards sur le cinéma égyptien*. Beirut: Dar al-Machreq Editeurs, 1975.

Tlili, Béchir. *Les Rapports Culturels et Ideologiques entre l'Orientet l'Occident, en Tunisie au XIX^me siècle (1830-1880)*. Tunis: Universite de Tunis, 1974.

Tocqueville, Alexis de. *«The European Revolution» and Correspondence with Gobineau.* Edited and translated by John Lukacs. Westport, CT: Greenwood Press, 1974.

———. *Oeuvres completes.*

Touati, Amine. *Les Islamistes à l'assault du Pouvoir.* Paris: L'Harmattan, 1995.

Toumi, Mohsen. *Le Maghreb.* Paris: Presses universitaires de France, 1982. (Que sais-je?; 2024)

Le Tourneau, Roger [et al.] (eds.). *L'Unité Maghrébine: Dimensions et Perspectives.* Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1972.

Touskalis, Loukas. *The European Community and its Mediterranean Enlargement.* London: George Allen and Unwin, 1981.

Tucker, Judith (ed.). *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington, IN: Indiana University Press 1993.

Turin, Yvonne. *Affrontements culturels dans Algérie colonial: Ecoles, medecine, religion.* Paris: Maspero, 1971.

Turner, Bryan S. *Marx and the End of Orientalism.* London: George Allen and Unwind, 1978.

Twain, Mark. *The Innocents Abroad.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

Udovitch, Avram and Lucette Valensi. *Juifs en Terre d'Islam: Les Communautés de Djerba.* Paris: Editions des archives contemporaines, 1984.

United Nations, Food and Agricultural Organization [FAO]. *Etude Multidimensionnelle et comparative des régimes de Tenures Foncières communales et Privées en Afrique: Le Cas de Tunisie.* Genève: FAO, 1994.

Valensi, Lucette. *L'Algérie: Histoire et Politique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2012.

———. *Tunisian Peasants in the Eighteenth and Nineteenth Centuries.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Vandewalle, Dirk (ed.). *Qadhdhafi's Libya, 1969–1994.* New York: St. Martin Press, 1995.

——— and Karen Pfeifer. *North Africa: Development and Reform in a Changing Global Economy* (New York: St. Martin's Press, 1996.

Vatin, Jean-Claude (ed.). *Connaissances du Maghrib: Sciences sociales et colonization.* Paris: Editions du CNRS, 1984.

Von Minutoli, Wolfradine. *Recollections of Egypt.* Philadelphia: Carey, Lea and Carey, 1827.

Wallerstein, Immanuel. *Historical Capitalism.* London: Verso, 1983.

Walton, John K. and David Seddon. *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment.* London: Blackwell, 1994.

Waterbury, John. *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite - a Study in Segmented Politics.* New York: Columbia University Press; London: Weidenfeld and Nicolson 1970.

Weygand, Jacques. *Goumier de L'Atlas*. Paris: Flammarion, 1954.

Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

Wolf, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Woolman, Davis S. *Rebels in the Rif: Abd El Karim and the Rif Rebellion*. Stanford CA: Stanford University Press, 1968.

World Bank. *Republic of Tunisia: Poverty Alleviation Preserving Progress While Preparing for the Future*. Washington, DC: The Bank, 1995.

Yegenoglu, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Zartman, I. William (ed.). *Man, State and Society in the Contemporary Maghrib*. New York: Praeger, 1973.

_______ (ed.). *Tunisia: The Political Economy of Reform*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991.

_______ and William Mark Habeeb (eds.). *Polity and Society in Contemporary North Africa*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State*. London: Routledge, 1989.

Periodicals

Abd al-Salam, Shadi. «Counting the Years: Shadi Abd al-Salam's Words.» *Discourse*: vol. 21, no. 1, 1999.

Abou El-Haj, Rifaat Ali. «The Social Uses of the Past.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 14, no. 2, 1982.

Addi, Lhouari. «Religion et Politique dans le Nationalisme Algérien: Le Role des Oulemas.» *Revue maghrebine d'etudes politiques et religieuses* (Universite d'Oran): no. 1, octobre 1988.

Abrams, Philip. «Notes on the Difficulty of Studying the State.» *Journal of Historical Sociology*: vol. 1, no. 1, 1988.

Ahmida, Ali Abdullatif. «Colonialism, State Formation and Civil Society in North Africa: Theoretical and Analytical Problems.» *International Journal of Islamic and Arabic Studies:* vol. 12, 1994.

Ayoub, A. «Hilali Epic, Material and Memory.» *Revue d'Histoire Maghrebine*: vol. 34, no. 35, 1985.

_______. «Notes a propos des revues d'ethnologie en Tunisie et au Maghreb.» *Hesiode*: no. 1, 1991.

Al-Azm, Sadiq Jalal. «Orientalism and Orientalism in Reverse.» *Race and Class:* Autumn 1985.

Bennoune, Mahfoud. «The Origins of the Algerian Proletariat.» *Dialectical Anthropology:* vol. 1, May 1976.

————. «Socioeconomic-Economic Changes in Rural Algeria: 1983-1945, «a Diachronic Analysis of Peasantry under Colonialism».» *Peasant News Letter:* vol. 5, January-October 1975.

Boullata, Issa J. «Encounter between East and West: A Theme in Contemporary Arabic Novels.» *Middle East Journal*: vol. 30, no. 1, 1976.

Burke III, Edmund. «Orientalism and World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century.» *Theory and Society:* vol. 27, no. 4, August 1998.

————. «Towards a History of the Maghrib.» *Middle East Studies*: vol. 11, no. 3, October 1975.

Commandant Coudry. «L'Armée et la Mise en valeur du Maroc.» *Revue Historique de L'Armée*: vol. 8, no. 2, juin 1952.

Commandant Lugand. «Historique des Tirailleurs Marocains.» *Revue Historique de L'Armée*: vol. 8, no. 2, juin 1952.

Cooper, Frederick and Ann Stoler. «Tensions of Empire: Colonial Control and Vision of Rule.» *American Ethnologist*: vol. 16, no. 4, 1989.

Denoeux, Guilain. «Tunisie: Les Elections Preésidentielles et Legislatives 20 mars 1994.» *Monde Arabe: Magreb Machrek*: no. 145, juillet – septembre 1994.

Diamond, Larry. «Economic Development and Democracy Reconsidered.» *American Behavioral Scientist*: vol. 35, no. 4, March - June 1992.

Ducray, Paul. «Les Tirailleurs Marocains, Leur Recrutement.» *C.H.E.A.M.*: no. 1143, 1947.

Economist Intelligence Unit (Organisation for Economic Cooperation and Development): 1984.

Elloumi, Mohammed. «Politique Agricoles, Strategies Paysannes et Development Rural.» *Bulletin de L'IRMC*: Spring 1994.

Europa (Journal of European Commission, Brussels): December 1989.

Gendzier, Irene L. «Notes Towards a Reading of the Passing of Traditional Society.» *Review of Middle East Studies*: vol. 5, 1978.

General Spillmann. «Les Goums mixtes marocains.» *Revue Historique de L'Armée*: vol. 8, no. 2, juin 1952.

Ghoussoub, Mai. «Feminism – or the Eternal Masculine- in the Arab World.» *New Left Review*: no. 161, January-February 1987.

Green, William A. «Periodization in European and World History.» *Journal of World History*: vol. 3, no. 1, Spring 1992.

Hajjar, Lisa and Steve Niva. «(Re)Made in the USA: Middle East Studies in Global Era.» *Middle East Report*: October-December 1997.

Hammami, Reza and Martina Rieker. «Feminism Orientalism and Orientalist Marx-ism.» *New Left Review*: no. 170, July-August 1988.

Harrison, James. «Migrants in the City of Tripoli.» *Geographical Journal*: vol. 57, no. 3, July 1967.

Al Hibri, Azizah. «Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy.» *Case Western Reserve Journal of International Law*: vol. 24, no. 1, 1992.

Hobsbawm, Eric. «The New Threat to History.» *New York Review of Books*: 15 December 1993.

Johnson, Peter and Judith Tucker. «Middle East Studies Network in the United States.» *MERIP Reports:* vol. 5, 1975.

Jouin, Yves. «Le Camouflage des Goums Marocains Pendant la Période, d'Armistice.» *Revue Historique de L'Armée*: vol. 2, 1972.

Julien, Charles-André. «Colons Francais et Jeunes Tunisiens.» *Cahiers de Tunisie,* 1971.

Kepel, Gilles. «Islamism and the State in Algeria and Egypt.» *Daedelus*: vol. 124, no. 3, Summer 1995.

King, John. «Abd al-Qadir: Nationalist or Theocrat?.» *The Journal of Algerian Studies:* vol. 2, 1977.

Lacoste, Yves. «General Characteristics and Fundamental Structure of Medieval North Africa.» *Economy and Society*: vol. 3, no. 1, 1974.

Lanquar, Robert [et al.]. «Tourisme et environnement en Mediterranée, Enjeux et prospective Le Plan Bleu.» *Economia* (Paris): vol. 8, 1996.

Lazreg, Marnia. «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria.» *Feminist Studies*: vol. 14, Spring 1988.

Lionnet, Francois. ««Logiques Metisses»: Cultural Appropriation and Post-Colonial Representations.» *College Literature*: vols. 19-20, nos. 3/1, October 1992-February1993.

Makdisi, Saree S. «The Empire Renarrated: Season of Migration to the North and the Reinvention of the Present.» *Critical Inquiry*: vol. 18 no. 4, Summer 1992.

«Male Writers Womanize the Nation.» *Aljadid: A Review and Record of Arab Culture and Arts*: Fall 1997.

Marks, Jon. «High Hopes and Low Motives: The New Euro-Mediterranean Partnership Initiative.» *Mediterranean Politics*, vol. 1, no. 1, 1996.

Mayer, Ann Elizabeth. «Legislation in Defense of Arabo-Islamic Sexual Mores.» *American Journal of Comparative Law:* vol. 27, 1979.

Miller, Christopher L. «Nationalism as Resistance and Resistance to Nationalism in the Literature of Francophone Africa.» *Yale French Studies* (Special Issue on Post/Colonial Conditions): vol. 82, no. 1, 1993.

Morsy, Maghali. «Maghribi Unity in the Context of the Nation State: A Historian's Point of View.» *Maghrib Review*: vol. 8, nos. 3-4, 1983.

Murdoch, H. Adlai. «Rewriting Writing: Identity, Exile and Renewal in Assia Djebar's «L'Amour, La Fantasia».» *Yale French Studies*: vol. 83, no. 2, 1993.

Owen, Roger. «The Middle East in Eighteenth Century: An Islamic Society in Decline.» *Review of the Middle East Studies*: vol. 1, 1975.

Powell, John Duncan. «Peasant Society and Clientelist Politics.» *American Political Science Review*: vol. 64, June 1970.

Prakash, Gyan. «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism.» *American Historical Review:* vol. 99, no. 5, December 1994.

———. «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography.» *Comparative Study of Society and History*: vol. 32, no. 2, 1990.

Prochaska, David. «History as Literature, Literature as History: Cayagous of Algeria.» *American Historical Review:* December 1996.

Reid, Donald M. «Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 105, no. 2, 1985.

Rondot, P. «Remarques Sur la Selection des Contingents Nord-Africains.» *C.H.E.A.M.*, no. 1007.

Seddon, David. «Libya on Trial: The Making and Unmaking of a «Pariah State».» *Review of African Political Economy*: (forthcoming).

———. «The Political Economy of Mauritania: An Introduction.» *Review of African Political Economy*: vol. 23, no. 68, June 1996.

Simmons, John. «Land Reform in Tunisia.» *USAID Country Paper*: 1970.

«Special Issue on «Third World Women's Inscriptions».» *College Literature*: vol. 22, no. 1, February 1995.

Spencer, C. «The Roots of Maghreb Unity- and Disunity.» *Morocco – The Journal of the Society for Moroccan Studies*: Occasional Papers no. 1, 1994.

Tsoukalis, Loukas .«The EEC and the Mediterranean: Is «Global» Policy a Misnormer?.» *International Affairs*: vol. 53, no. 3, July 1977.

«Tunisie: Les Eléctions Présidentielles et Législatives 20 mars 1994.» *Monde Arabe: Maghreb Machrek*: no. 145, July-September 1994.

Waisman, Carlos. «Capitalism, the Market, and Democracy.» *American Behavioral Scientist*: vol. 35, no. 4, March-June 1992.

Wallerstein, Immanuel. «Eurocentrism and its Avatars: The Dilemma of Social Science.» *New Left Review*: no. 226, November-December 1997.

———. «Open the Social Sciences.» *Items: Social Science Research Council:* vol. 50, no. 1, March 1996.

Woodhull, Winifred. «Feminism and Islamic Tradition Studies.» *Twentieth Century Literature*: vol. 17, no. 1, Winter 1993.

Zghal, Abdelkader. «Marxist and Weberian Intellectual Traditions and the Social Structures of the Middle East.» *International Review of Modern Sociology:* vol. 12, January-June 1982.

El-Zien, Abdul Hamid. «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 6, October 1977.

Zuckert, Catherine. «Why Political Scientists Want to Study Literature.» *PC: Political Science and Politics*: vol. 28, no. 2, June 1995.

Theses

Berkaoui, Muhammad. «Le Maroc et la Première Guerre Mondiale.» (Unpublished Doctoral Thesis, Universite de Provence, 1987).

El-Horier, Abdalmolla S. «Social and Economic Transformation in the Libyan Hinterlands during the Second Half of the Nineteenth Century: The Role of Sayyid Ahmad al-Sharif al-Sanusi.» (Ph.D. Dissertation, UCLA, 1981).

King, Stephen J. «The Politics of Market Reform in Rural Tunisia.» (Ph.D Dissertation, Princeton University, 1997).

Conferences

Actes du Colloque «La Construction du Maghreb», Tunis, Universite of Tunis, 19-24 octobre 1981.

Maghreb Arab Union: Conference de Tanger, 27-30 April, 1958, Presidence du Conseil, Information et Tourisme, Documentation Marocaine, Rabat, 1958.

فهـرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ن -